TranScript

Traduzione e scrittura nel Medioevo europeo

e-ISSN 2785-5708

Edizioni
Ca'Foscari

Vol. 1 – Num. 1
Aprile 2022

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

e-ISSN 2785-5708

Sommario

URL https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/riviste/transcript/2022/1/
DOI http://doi.org/10.30687/TranScript/5876-7987/2022/01

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

Editoriale

Alvise Andreose, Eugenio Burgio, Nadia Cannata, Chiara Concina, Elisa Guadagnini, Antonio Montefusco, Maddalena Signorini
la Direzione Scientifica

TranScript è una rivista internazionale che si propone di essere un luogo di discussione sul tema della traduzione, con particolare attenzione ai secoli fra l'XI e il XV. Accogliamo con favore contributi sulla 'traduzione' dall'oralità alla scrittura, fra diverse tradizioni culturali, dal latino ai volgari e alle lingue moderne.

Consideriamo la traduzione come un processo cognitivo che coinvolge culture, lingue e scrittura, e vorremmo sostenere che anche la *mise en écriture* è un atto di traduzione. Crediamo inoltre che una fruttuosa interazione tra filologia, critica testuale e paleografia possa fornire un approccio rinnovato e forse una nuova metodologia, aperti anche all'antropologia e agli studi culturali, per aiutare a comprendere le culture del passato. Le lingue e letterature moderne sono nate attraverso un processo di negoziazione tra il latino e le parlate volgari: la *mise en écriture* di qualsiasi testo prevedeva l'instaurazione di una tradizione scritta per le lingue che ne erano sprovviste, nonché una rifunzionalizzazione della scrittura latina al servizio di nuovi sistemi spesso radicalmente diversi dalla lingua per cui quella scrittura era stata ideata. La sociolinguistica storica e lo studio dell'aspetto materiale dei primi documenti possono favorire in modo significativo la comprensione di tale processo; una prospettiva metodologica interessante può essere rappresentata dalle possibilità offerte dalle Digital Humanities, dal momento che la digitalizzazione di un testo (che sia un'edizione digitale, o l'estrazione automatica di dati) rappresenta di per sé una sorta di 'traduzione'.

Pertanto, esploreremo la traduzione da e verso il latino e nelle lingue romanze, concentrandoci su tutte le forme testuali, dal momento che lo studio del rapporto dell'Europa moderna (delle sue lingue, delle sue tradizioni letterarie) con le sue radici latine, combinato con

quello delle relazioni culturali stabilite tra le diverse culture linguistiche dell'Europa medievale – araba, ebraica, germanica, greca, latina, slava – possono aiutarci a comprendere la storia culturale europea, così come lo studio della tradizione scritta che ha permesso la trasmissione e la conservazione della cultura.

TranScript pubblicherà casi di studio che guardino ai testi come 'sistemi di traduzione', e incoraggerà la discussione sulle metodologie della ricerca.

I fascicoli del 2022 saranno dedicati a temi che coprono tutte le nostre aree di interesse. Intendiamo comunque, in futuro, pubblicare numeri speciali dedicati a singoli temi.

Accoglieremo contributi in tutte le lingue romanze, in inglese e in tedesco.

TranScript
1, 1, 2022, 5-6
e-ISSN 2785-5708

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

Editorial

Alvise Andreose, Eugenio Burgio, Nadia Cannata, Chiara Concina, Elisa Guadagnini, Antonio Montefusco, Maddalena Signorini
the Editors-in-Chief

TranScript is an international journal providing a forum for discussion on the theme of translation, with a special focus on the centuries spanning from the 11th to the 15th. We welcome contributions on the translation of cultures from orality to script, on the 'translation' among different cultural traditions, from Latin into vernaculars, and across modern languages.

We consider translation as a cognitive process involving cultures, languages, and writing, and we would argue that the *mise en écriture* is an act of translation too. We also believe that a fruitful interaction between philology, textual criticism and palaeography may provide a renewed approach and perhaps a new methodology, open also to anthropology and culture studies, to help understand cultures of the past. Modern languages and literatures were born through a process of negotiation between Latin and spoken vernaculars: the *mise en écriture* of any text involved the establishment of a written tradition for languages that did not have one, as well as a refunctionalization of the Latin script to serve new systems often radically different from the language it was originally devised for. Historical sociolinguistics can help in a significant way the understanding of this process, as does the study of the material aspect of the earliest linguistic documents. An interesting methodological perspective is also represented by Digital Humanities, since the digitisation of a text (whether it is a digital edition, or the automatic extraction of data) represents in itself a form of 'translation'.

Therefore, we shall explore translation from and into Latin and across Romance languages, focusing on all textual forms, since the relation of the cultural traditions of modern Europe (both linguistic and literary) with its Latin roots, combined with the study of the cul-

tural relations established among the differing linguistic cultures of medieval Europe – Arabic, Germanic, Greek, Hebrew, Latin, Slavonic – can help us understand European cultural history, as will the study of the written culture that enabled the transmission and preservation of culture.

TranScript will publish contributions dealing with specific case studies of texts as 'translations systems', and encourage discussion on methodologies.

The 2022 issues will be devoted to case studies covering our different areas of interest. However, we also intend, in the future, to publish special issues dedicated to individual topics.

We welcome contributions in all Romance languages, in English and in German.

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

Lista delle abbreviazioni

Augsburg, Universitätsbibl.	Augsburg, Universitätsbibliothek
Bergamo, BC A. Mai	Bergamo, Biblioteca Civica A. Mai
Berne, Burgerbibl.	Berne, Burgerbibliothek
Besançon, BM	Besançon, Bibliothèque Municipale
Brescia, BQ	Brescia, Biblioteca Queriniana
Bruxelles, KBR	Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek van België
Città del Vaticano, BAV	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana
Douai, BM	Douai, Bibliothèque Municipale
Firenze, BMar	Firenze, Biblioteca Marucelliana
Firenze, BML	Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana
Firenze, BNC	Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale
Firenze, BR	Firenze, Biblioteca Riccardiana
Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibl.	Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek
Genève, BPU	Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire
Grenoble, BM	Grenoble, Bibliothèque Municipale
Leiden, UL	Leiden, University Libraries
London, BL	London, British Library
London, WIHML	London, Wellcome Institute for the History of Medicine Library
Lyon, BM	Lyon, Bibliothèque Municipale
Milano, BA	Milano, Biblioteca Ambrosiana
Modena, BE	Modena, Biblioteca Estense
Nürnberg, GN	Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum
Oxford, BL	Oxford, Bodleian Library

Padova, BU	Padova, Biblioteca Universitaria
Paris, BNF	Paris, Bibliothèque Nationale de France
Parma, BP	Parma, Biblioteca Palatina
Pavia, BU	Pavia, Biblioteca Universitaria
Perugia, BcA	Perugia, Biblioteca comunale Augusta
Philadelphia, PUL	Philadelphia, Pennsylvania University Library
Pisa, BC	Pisa, Biblioteca Cathariniana
Pistoia, BCF	Pistoia, Biblioteca Comunale Forteguerriana
Praha, NK	Praha, Národní Knihovna
Roma, BA	Roma, Biblioteca Angelica
Roma, BNC	Roma, Biblioteca Nazionale Centrale
Torino, BNU	Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria
Venezia, BNM	Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana
Vicenza, BCB	Vicenza, Biblioteca Civica Bertoliana
Wolfenbüttel, HAB	Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek

e-ISSN 2785-5708

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

«Dire quasi la stessa cosa». Metamorfosi di un volgarizzamento

Irene Gualdo
Sapienza Università di Roma, Italia

Abstract This essay highlights various open methodological issues that the editors of medieval *volgarizzamenti* have to face when they intend to publish a critical edition, such as the need to trace different witnesses back to the same archetype despite the often considerable variants introduced by the copyists, or the crucial choice concerning the most suitable technical terms to describe a complex textual situation. Subsequently, focusing on the case study represented by the dossier of *volgarizzamenti* of the *Liber de doctrina dicendi et tacendi* by Albertano da Brescia, the article shows and explains some of the lexical and methodological choices made to publish their critical edition.

Keywords Albertanus of Brescia. Medieval literature. Medieval philology. Volgarizzamenti. Medieval translations. Social history of Medieval translation. Moral and didactic literature.

Peer review

Submitted 2021-10-12
Accepted 2021-12-01
Published 2022-04-29

Open access

Citation Gualdo, I. (2022). "'Dire quasi la stessa cosa'. Metamorfosi di un volgarizzamento". *TranScript*, 1(1), 11-36.

DOI 10.30687/TranScript/2785-5708/2022/01/002

1 Sunt nomina consequentia rerum?

Nell'àmbito dei volgarizzamenti medievali, l'atteggiamento disinvolto di volgarizzatori e copisti (non sempre di professione), spesso poco rispettosi dell'antigrafo e molto propensi all'innovazione, ha lasciato insoluta una questione di primario interesse, cioè come si possa ricondurre incontrovertibilmente a un medesimo testo le diverse forme che ne sono scaturite nel quadro di una tradizione instabile e 'attiva',[1] che si ostina a sottrarsi a qualsiasi sforzo definitorio. Il quadro tracciato da Roberta Cella rende con chiarezza l'idea della natura proteiforme e sfuggente dei volgarizzamenti:

> La dizione *volgarizzamenti* indica il solo modo di produzione, ovvero la dipendenza della sostanza del discorso da un'opera preesistente (originale o essa stessa frutto di volgarizzamento) e comprende quindi entità disomogenee, prodotte a partire da lingue diverse in luoghi e in contesti culturali differenti, realizzate, in prosa e più raramente in versi, in modi molto vari, anche a seconda della perizia del volgarizzatore, e soprattutto appartenenti a generi testuali anche molto distanti tra loro. In età medievale, il confine tra volgarizzamento e opera originale è molto labile: sono rare le traduzioni fedeli al testo di partenza, scevre da interpolazioni (siano contaminazioni da altre fonti o aggiunte secondarie), e sono ancor più rare le prose originali prive di debiti più o meno dichiarati nei confronti di altri testi. Spesso è l'organizzazione della materia a garantire l'originalità di un'opera: per es., il *Tresor* di Brunetto Latini è in massima parte un sapiente montaggio di brani volgarizzati, in francese, da una molteplicità di fonti latine. (Cella 2011, 1597)

Il problema è stato proficuamente affrontato sia in contributi ad ampio raggio sulle tradizioni medievali sia in studi più circoscritti dedicati a casi di studio esemplari, ai quali si è fatto ricorso per comprovare la validità di alcune proposte teoriche e metodologiche.[2] Nel tempo, grazie a questi studi, si è consolidato un paradigma che trova fondamento e legittimazione nella prassi editoriale. Tuttavia, il dibattito non si è ancora esaurito, e riflette soprattutto la consapevolezza dell'urgenza di fondare un lessico condiviso e standardizzato attraverso cui dialogare, pena l'incomunicabilità. La posta in gioco

1 Si rinvia al fondativo contributo in cui Alberto Varvaro introdusse la distinzione tra tradizione quiescente e tradizione attiva: Varvaro 2004, 580 e ss.

2 Dell'acceso dibattito sull'argomento ricordiamo, in ordine cronologico e senza pretesa di completezza: Segre 1985; Orlandi 1994; Varvaro 1998; 1999; 2004; D'Agostino 2001; 2006; Leonardi, Cerullo 2017; Lorenzi 2017; Battagliola 2019.

TranScript 1, 1, 2022, 11-36 | e-ISSN 2785-5708

è alta: davanti alla molteplicità di 'forme testuali' assunte dai volgarizzamenti di una medesima opera (più o meno diverse tra loro e tra cui possono intercorrere rapporti genealogici più o meno laschi) gli editori sono stati impegnati in primo luogo nel tentativo di trovare un accordo sul concetto di 'identità di testo' e di discernere così tra meri testimoni di una stessa traduzione (al netto della *facies* linguistica e della compagine di varianti stratificatesi in un contesto di tradizione attiva e potenzialmente contaminata), ridotti dunque al rango di semplici copie, e autonomi atti traduttivi, collocando tra questi due poli eventuali realizzazioni ancipiti.

Un interessante contributo in questa direzione proviene dal lavoro sui testi agiografici (anch'essi intrinsecamente 'liquidi'[3] e aperti a interpolazioni e riscritture) di Riccardo Macchioro, che passa in rassegna le diverse soluzioni (e le relative scelte terminologiche) di volta in volta elette dagli editori, rilevando come i medievisti «scont[ino] la mancata adozione di una terminologia comune e univoca per identificare la tipologia di 'forme testuali' documentate nei manoscritti» (Macchioro 2019, 116) e come «l'assenza di una prassi condivisa porti a discrepanze anche sensibili» (123). Consapevole dell'impossibilità di uscire dall'*impasse* «a colpi di definizioni», Macchioro auspica «parole più autorevoli che sottolineino criteri definiti, e stabiliti su parametri scientifici il più possibile condivisi» (123), che consentano di tracciare un confine tra la figura del *redattore* (che dà forma a un'opera diversa) e quella del *copista* (che si limita, nella sostanza, a riprodurla). Già Paolo Chiesa aveva identificato il discrimine tra i due ruoli «nella *quantità* e nella *qualità* delle innovazioni *volontarie*», interrogandosi al contempo su come applicare concretamente questo principio.[4]

Tornando ai volgarizzamenti, complica il quadro l'endemica tendenza alla contaminazione, dovuta alla facilità con cui uno scriba, avvedendosi di un guasto o di una lacuna, poteva tentare di porvi rimedio ricorrendo a una copia del testo di partenza, soprattutto quando quest'ultimo (come nel caso del trattato di Albertano da Brescia, il *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, d'ora in avanti *LDDT*)[5] era facilmente accessibile in virtù del suo grande successo di pubblico e, conseguentemente, dell'elevato numero di testimoni in circolazione (lo stesso vale naturalmente anche per altre copie volgari).[6] Tale ine-

3 Delle Donne 2015, XXX.

4 Chiesa 1999, 103-4. L'accostamento della tradizione manoscritta dei volgarizzamenti alla trafila subìta dai testi agiografici e, più in generale, alla tradizione mediolatina potrebbe forse apparire azzardato, ma nasce dal desiderio di aprire il dialogo ad altri settori della filologia interessati da analoghi problemi metodologici.

5 Navone 1998.

6 Osservava giustamente Tanturli (1986, 858) che «in qualsiasi tipo di scrittura il guasto sollecita l'intervento. Ma in un volgarizzamento lo stimolo aumenta in ragione

sausta attività di correzione e integrazione, compiuta da copisti 'per passione', persuasi non tanto della liceità quanto piuttosto dell'utilità del loro impegno filologico *ante litteram* (cf. Tanturli 1986, 849), sfocia, talvolta, in vere e proprie ritraduzioni (più o meno estensive) e finisce per pregiudicare la possibilità di applicare alla *constitutio textus* un rigoroso metodo stemmatico, considerata la relazione osmotica, di continuo interscambio, che si instaura tra un'opera e la sua traduzione.[7] L'insieme delle contaminazioni e delle innovazioni può creare l'illusorio effetto ottico di un movimento redazionale, che tuttavia non sempre è davvero tale (cf. Lorenzi 2017, 175). Pur con le inevitabili (e non trascurabili) differenze legate al genere testuale e alla tipologia di lettori, la tradizione manoscritta dei volgarizzamenti presenta alcuni punti di contatto con quella rielaborativa dei cantari trecenteschi descritta da Domenico De Robertis:

> Ora è chiaro che, in situazioni come questa, una classificazione, ove sia realizzabile, ha un valore essenzialmente introduttivo o illustrativo, non decisivo; è un modo di abbracciare il panorama della tradizione, ma non è traducibile in «recensio». Il suo risultato è insomma l'ordinamento dei testi, eventualmente un ordine di preferenza, la scelta di una redazione. (De Robertis 1961, 136-7)

Occorre dunque affiancare alla contrapposizione binaria tra lezione corretta ed errore nuovi criteri-guida, e, pur senza rinunciare del tutto all'obiettivo di restaurare lo stadio primigenio di una traduzione medievale, tentare di descriverne le movenze evolutive, considerando le varianti non come intralci che si frappongono tra il filologo e un chimerico e inattingibile *Urtext*, e pertanto confinati nell'apparato, bensì come un fascio di possibilità di cui è possibile apprezzare il valore storico-culturale e linguistico, perché un copista non si distacca dalla lettera del testo solo per svista o disattenzione,

> ma più spesso per realizzare, volontariamente o inconsciamente, il proprio sistema. La trascrizione viene così a produrre un diasistema, o sistema di compromesso, con mescolanze di forme e, soprattutto, interferenze. (Segre 1998, 131)

Senza la pretesa di dirimere una questione così intricata e già affrontata da voci di gran lunga più autorevoli della mia, in questo contri-

della facilità, perché basterà un confronto con l'originale per porvi rimedio»; cf. anche Lorenzi 2017, 175.

7 Cf. Lorenzi 2017, 168: «[p]er i volgarizzamenti medievali si dovrà perciò pensare non tanto a un rapporto di mera e costante dipendenza dal testo originale, quanto di un rapporto simbiotico e di continuo scambio nel tempo».

buto intendo offrire una sintesi delle complesse dinamiche 'redazionali' che caratterizzano la tradizione manoscritta delle versioni volgari del *LDDT*.

2 Il *Liber de doctrina dicendi et tacendi* volgarizzato

Com'è noto, esistono diversi volgarizzamenti italiani del trattato di Albertano: i più antichi sono quelli toscani di Andrea da Grosseto e Soffredi del Grazia (non a caso entrambi notai e, di conseguenza, bilingui per necessità professionale: cf. Frosini 2014, 36), che realizzarono le loro traduzioni in Francia, a «testimonianza esemplare della presenza oltralpe dei volgarizzatori italiani» (39), dove le colonie commerciali fiorentine e l'intensa attività mercantile orbitante intorno alle fiere della regione della Champagne potevano garantire ai notai una sicura clientela (cf. Cella 2003, 368).

Andrea portò a termine il suo volgarizzamento negli anni Sessanta del XIII secolo (circa vent'anni dopo la composizione del *LDDT*) a Parigi;[8] Soffredi nel 1275, a Provins,[9] «uno dei più vivaci centri di contrattazioni e operazioni bancarie del secolo XIII» (Piattoli 1974, 3-4), dove ogni anno venivano appunto organizzate due importanti fiere regolarmente frequentate da molti mercanti toscani.[10] La versione del notaio grossetano è tràdita in forma completa dal solo Firenze, BNC, Conv. Soppr. F.IV.776 (fine del secolo XIII), su cui si basa l'edizione curata da Francesco Selmi nel 1873,[11] ma conta nel complesso tre testimoni.[12] Il volgarizzamento di Soffredi del Grazia si legge invece in un unico manoscritto idiografo (Pistoia, BCF, A 53), copiato dal notaio Lanfranco di Ser Jacopo Del Bene, anch'egli pistoiese, nel 1278, e annotato a margine dallo stesso Soffredi.[13] Il testo di questo

8 Riguardo ad Andrea da Grosseto disponiamo di scarse notizie, ricavabili essenzialmente dagli explicit dei manoscritti che tramandano i suoi volgarizzamenti, cf. Fatini 1933 e Luzzetti Amerini 2009. In merito alla data in cui realizzò il volgarizzamento della trilogia morale di Albertano e ai possibili rapporti tra la sua versione e quella di Brunetto Latini, cf. Gualdo 2019.

9 Zaccagnini 1916, 118.

10 Pregnolato 2017, 30, a cui si rinvia per la bibliografia precedente.

11 Selmi 1873; riguardo alla meritoria impresa di Selmi nel dare alle stampe il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano e alla sua piena coscienza del valore linguistico e storico di questo documento, si legga Fraulini 2015.

12 Firenze, BNC, Conv. Soppr. F.IV.776, XIII sec. *ex*.; Firenze, BML, Gadd. reliqui 143, sec. XIII *ex*.-XIV *in*.; Genève, BPU, Comites Latentes, 112, seconda metà del XIV sec.; cf. Vaccaro 2011, 11, 20 § 4, 24 § 9, 28 § 36 e Luti 2017, ai quali rinvio anche per la bibliografia relativa ai manoscritti.

13 La paternità delle rubriche marginali è stata suggerita da Ciampi (1832, 46-51) sulla base del confronto con la firma di Soffredi del Grazia, rinvenuta su un atto notarile. Per una bibliografia aggiornata relativa al manoscritto si rinvia a Pregnolato 2017.

manoscritto fu pubblicato per la prima volta da Ciampi (1832) e, successivamente, da Rolin (1898).[14]

Un altro volgarizzamento integrale della trilogia dei trattati di Albertano, anonimo, è quello pisano che si legge, tra gli altri testimoni, nel ms Firenze, BNC, II.III.272: il cosiddetto 'Codice Bargiacchi', confezionato probabilmente a Pisa. Si tratta del primo volgarizzamento eseguito in Italia, come si può desumere dalla sottoscrizione di mano del copista, che si legge alla c. 103*r*B, ll. 21-3 e che reca la data 1287, in stile fiorentino, o 1288, secondo lo stile pisano.[15] Ai volgarizzamenti elencati fin qui se ne aggiunge uno veneto decisamente più tardo (XV secolo), ad opera di Giovanni Lusia, studiato e in parte edito da Zingarelli (1901, 151-92).

Accanto a queste traduzioni 'd'autore', ho recentemente identificato e pubblicato almeno altre quattro versioni anonime, distinte per estensione, struttura, modalità traduttive e contesti di diffusione e di ricezione. Per consentire al lettore di comprendere e vagliare le scelte da me compiute nell'affrontare la complessa tradizione manoscritta volgare del *LDDT* e nell'identificare queste versioni espliciterò le linee guida che ho scelto di seguire, l'accezione in cui ho adoperato alcuni tecnicismi e le criticità in cui mi sono imbattuta.

3 Riflessioni metodologiche

Superando la tradizionale dicotomia tra 'volgarizzare' e 'tradurre' introdotta da Folena (cf. Leonardi, Cerullo 2017, XI-XII), ho accolto l'invito di Lino Leonardi a riappropriarsi del termine 'traduzione' (in sintonia con la tradizione filologica fiorita intorno alle altre lingue romanze) e vi ho fatto ricorso per indicare ogni «nuovo testo che scaturisce dall'atto autonomo del tradurre» (*ET*, s.v.); al contempo, ho evitato l'ambiguo – benché ampiamente affermatosi negli studi – termine 'redazione', che ritengo da un lato troppo generico (in quanto potrebbe indicare sia una composizione originale, sia una mera attività compilativa), dall'altro ancorato all'idea di una volontà d'autore relativa a un'opera letteraria, e pertanto, a mio avviso, non pienamente applicabile ai volgarizzamenti anonimi del *LDDT*.[16] Ho preferito perciò ricorrere al termine 'versioni' (nell'accezione di «rielaborazion[i] di

14 Della figura del notaio pistoiese, nato intorno al 1240 e morto dopo il 1298, si è occupato di recente Pregnolato (2017).

15 La data è stata a lungo attribuita all'antigrafo del Bargiacchi, cf. Faleri 2009, 187 e nota 3.

16 Fermo restando che, com'è ovvio, una redazione d'autore è tale a prescindere dall'anonimato dell'autore. In questo caso, il termine risulta a mio avviso inappropriato perché riferito all'esito di una stratificazione di interventi compiuti, con diversi gradi di consapevolezza, da uno o più copisti-rimaneggiatori.

e-ISSN 2785-5708

un'opera in forma o con destinazione diverse da quelle con cui è stata concepita originariamente, o che comunque present[ino] delle varianti sostanziali rispetto alla forma d'origine», *ET*, s.v.) per riferirmi alla pluralità di forme assunte dal trattato di Albertano nella sua trafila volgare, distinguendo di volta in volta, in base ai criteri che illustrerò nei prossimi paragrafi, tra:

- *revisione*: testo scaturito da un sistematico ricontrollo di una traduzione su un testimone latino della fonte;
- *rimaneggiamento*: interpolazione, all'interno di una traduzione preesistente, di segmenti testuali assenti tanto nella fonte latina quanto nel modello volgare, accompagnata da estesi interventi di diversa natura (abbreviazione, epitomazione, condensazione, amplificazione, ecc.) rispetto alla fonte e/o al modello;
- *accomodamento*: rimaneggiamento circoscritto o a una sezione o a un aspetto specifico del testo per rifunzionalizzarlo e/o adattarlo a un pubblico e/o a un contesto diversi; rientra in questa categoria l'*accomodamento linguistico* (riformulazione linguistica di un testo, trasposto, in modo non sempre sistematico e consapevole, da un volgare a un altro, a volte con lo scopo di renderlo fruibile da parte di un destinatario diverso, almeno sotto il profilo linguistico, rispetto ai lettori per i quali era stato concepito).[17]

Per descrivere alcune delle più frequenti trasformazioni *quantitative* subìte dalle versioni volgari del *LDDT* ho scelto di fare ricorso ai seguenti termini, nelle accezioni che illustro di séguito:

- *epitomazione*: riduzione complessiva di un testo realizzata attraverso l'espunzione di segmenti testuali più o meno estesi, senza tuttavia intaccare il testo residuale;
- *abbreviazione*: riformulazione globale che comporta una diminuzione del materiale testuale;
- *condensazione*: riformulazione sintetica che non si realizza a livello macrostrutturale ma investe le microstrutture testuali (ad es. un periodo, un segmento di un periodo o un sintagma).[18]

Per ricostruire i rapporti tra i testimoni, ho preso le mosse dal principio enunciato da Giovanna Frosini, secondo cui:

> solo il riconoscimento di alcuni errori di traduzione propri di ciascuna versione consente di distinguere fra i vari atti autonomi del

17 Cf. anche Gomez Gane 2013, s.vv. «adeguamento linguistico» e «patina»: «coloritura linguistica o sfumatura dialettale di un testo prodotte da un copista che ha alterato, sovrapponendovi le sue abitudini, i tratti linguistici dell'originale».

18 Ovviamente, può accadere che i fenomeni sopra elencati coesistano all'interno di una stessa traduzione.

> tradurre, dal momento che una complessiva ‘somiglianza’ fra due o più testi non è elemento sufficiente per orientare nella decisione fra una o più traduzioni (si tratta infatti pur sempre di testi che provengono dal medesimo modello, o da modelli simili); al tempo stesso, il riconoscimento di errori comuni ai testimoni di un volgarizzamento permette di stringere sull’unica traduzione anche le modifiche dovute alla dinamica attiva del copista, che interviene a livello sostanziale e formale. (Frosini 2003, 224)

Questo criterio pone in primo luogo un problema di ordine metodologico, ovvero la definizione di ‘errore comune’ nell’àmbito dei volgarizzamenti (dove entrano in gioco deliberate scelte e licenze del traduttore) e di tradizione attiva (ovvero le varianti adiafore introdotte dai copisti e/o rimaneggiatori);[19] in secondo luogo, esplicita la *pars construens* della regola formulata da Gianfranco Contini per identificare diverse redazioni (e, nel nostro caso, traduzioni) di uno stesso testo:

> quando la recensione della tradizione manoscritta mette in luce solo opposizioni di varianti adiafore, sono da riconoscere più redazioni (di autore o no) che devono formare oggetto di altrettante edizioni. (Contini 1986, 7-8)

Solo parzialmente applicabili alla tradizione manoscritta volgare del *LDDT* sono i princìpi enunciati da Giovanni Orlandi e messi a frutto da Davide Battagliola nell’edizione del *Moralium dogma philosophorum* (cf. Battagliola 2017-18). Orlandi integra la definizione continiana, precisando che per identificare due distinte redazioni, in presenza di *molte* opposizioni di varianti adiafore, è necessario anche verificare l’assenza di corruttele comuni a tutti i loro testimoni (cf. Orlandi 1994, 85-6); inoltre, lo studioso ribadisce l’importanza di un «lavoro rigoroso sulla storia esterna del testo» (107). Se quest’ultima istanza è recepibile *in toto*, altrettanto non può dirsi per la possibilità di dimostrare l’assenza di corruttele comuni considerata la generale tendenza alla riformulazione e all’*adbreviatio* propria della tradizione volgare del *LDDT* (e non solo), che comporta il concreto rischio di oscurare gli errori.[20]

Sul piano concreto ho perciò scelto di ricorrere, accanto al criterio dell’‘errore comune’, a un insieme di parametri utili a ricondurre a un’unica traduzione le sue diverse filiazioni (pur difformi tra loro), desumendoli dal documento che introduce il recente volume *Tradur-*

19 Già De Robertis (1961, 129) si chiedeva: «che cosa è errore in una tradizione di tipo eminentemente rielaborativo?».

20 Cf. anche Macchioro 2019, 117: «la riformulazione porta a far scomparire eventuali varianti distintive rispetto ad altri testimoni».

re nel Medioevo, ricco di interessanti proposte operative ed esperienze ecdotiche (cf. Leonardi, Cerullo 2017, XVII-XX), e declinandoli in funzione della peculiare fisionomia della tradizione manoscritta delle versioni volgari del *LDDT*:

1. **Condivisione di traduzioni corrette di lezioni latine erronee**
Non di rado accade di trovarsi di fronte a una traduzione che, pur non corrispondendo al testo latino, non è di per sé priva di significato. In questi casi, dal momento che non di rado il traduttore stesso innova deliberatamente e indipendentemente dalla fonte (e così si comportano anche molti copisti-rimaneggiatori), si può avanzare l'ipotesi di una corruttela nell'antigrafo latino solo se tale traduzione è immediatamente riconducibile a un errore di lettura di un termine o di un'espressione latina. Di per sé, questo parametro potrebbe sembrare sufficiente solo a dimostrare una dipendenza delle diverse traduzioni dal medesimo ramo della tradizione latina, i cui guasti potrebbero essersi trasmessi verticalmente anche a traduzioni concepite indipendentemente l'una dall'altra. La condivisione di più di una traduzione corretta di lezioni latine erronee, per essere stemmaticamente valida, dovrà pertanto verificarsi in concomitanza con la soddisfazione degli altri parametri di seguito elencati, in modo da rendere più plausibile che si tratti di due distinte versioni di una medesima traduzione piuttosto che di due traduzioni indipendenti tra loro ma discendenti da testimoni latini che presentino tutti gli stessi errori paleografici.

2. **Condivisione di scelte traduttive**
Si definisce «scelta traduttiva» la traduzione sistematica (almeno per quanto è possibile osservare in un testo di ridotta estensione come il *LDDT* e, di conseguenza, i suoi volgarizzamenti) di un termine o di un sintagma latino sempre (o nella maggior parte dei casi) con il medesimo termine o sintagma volgare, soprattutto qualora tali convergenze lessicali riguardino termini non immediatamente evocati dalla suggestione del corrispettivo latino e quindi facilmente ricalcabili su di esso, per via della somiglianza formale.

3. **Condivisione di errori di traduzione**
La categoria degli 'errori di traduzione' comprende i fraintendimenti imputabili alla scarsa competenza del volgarizzatore. Questo parametro è forse il più sfuggente, dal momento che non è banale distinguere tra un vero e proprio malinteso e una deliberata scelta traduttiva, tenuto conto della condotta spesso interventista dei volgarizzatori nei confronti della fonte (soprattutto quando quest'ultima veniva considerata più un testo d'uso che un'opera letteraria). Inoltre, l'impiego stesso del termine 'errore' rischia di essere fuorviante: a scanso di equivoci, è utile precisare che, nell'adottarlo, non si intende esprimere un giudizio *qualitativo* su un dato storico-culturale che, in quanto tale, merita di essere os-

servato e descritto oggettivamente. Per questa ragione, gli esempi forniti nel presente contributo saranno discussi singolarmente e, di volta in volta, spiegherò le motivazioni che mi hanno indotto a ricondurli a questa categoria.

4. **Condivisione di interpolazioni estranee al testo latino**
A questo parametro afferiscono le alterazioni intenzionali del testo e l'aggiunta di elementi originariamente assenti nell'opera latina non imputabili a poligenesi.

4 Una proposta di classificazione

Sulla scorta di queste osservazioni, come si è proceduto per ricostruire i rapporti tra i manoscritti? In base ai parametri precedentemente enunciati, ho isolato quattro distinte versioni volgari del *LDDT*, edite rispettivamente con il titolo di «vulgata» (Vul), «integrale» (Int), «composita» (Comp) e «bilingue» (Bil). Come ho inteso dimostrare nella mia tesi di dottorato, la vulgata costituisce una traduzione in volgare abbreviata del *LDDT*,[21] nonché verosimilmente una delle fonti utilizzate da Int,[22] che, a sua volta, è una revisione di Vul realizzata attraverso un controllo estensivo su un testimone latino e il ripristino di sezioni omesse in Vul. Sia Vul sia Int hanno subìto diversi adeguamenti linguistici, che sono descritti nei capitoli introduttivi a ciascuna versione. Da Vul sembrerebbe discendere anche la terza versione, un rimaneggiamento che ho definito 'composito' perché assembra apoftegmi di diversa provenienza.[23] La versione bilingue è invece una traduzione *ex novo* dal latino, tramandata dal codice quattrocentesco Perugia, BcA, L42 e caratterizzata dall'uso alterno di volgare e latino e da un elevato tasso di latinisimi intessuti nel dettato.

Per corroborare la tesi della parentela tra Vul e Int, illustrerò un campione di esempi rappresentativi di ciascun parametro, facendoli precedere dal testo dell'edizione critica del *LDDT* e seguire dal confronto con i passi corrispondenti di Bil, delle due traduzioni d'autore (quelle di Andrea da Grosseto – AG – e di Soffredi del Grazia – SG) e della versione tràdita dal codice Bargiacchi (Bar).

21 Tràdita da 29 manoscritti e da un'edizione a stampa del 1610 a cura dell'Accademico della Crusca Bastiano de' Rossi, cf. Gualdo 2018, 69-145. Nella tesi, attualmente in corso di stampa, è possibile leggere l'edizione critica dei testi delle tre versioni (Vul, Int, Comp) di cui parlo più diffusamente nel presente contributo; è in preparazione l'edizione del testo di Bil.

22 Trasmessa da 5 codici, cf. *Catalogo BIFLOW – Toscana bilingue* (`https://catalogobiflow.vedph.it/`), s.v. «Albertano da Brescia», a cura di Irene Gualdo.

23 Tràdito da 6 testimoni.

e-ISSN 2785-5708

1) Condivisione di traduzioni corrette di lezioni latine erronee

A questo parametro sono riconducibili almeno i due esempi che seguono.

1a) IV, § 35

> ***LDDT***: In turpi re peccare bis est *delinquere*
> **Int**: Peccare l'omo in soçço peccato sì è cotale come *abandonare* ·Ddio due volte
> **Vul**: Peccare per altrui in sozo peccato è cosa come *abandonare* Dio due fiate
> **Bil**: *om.*[24]
> **AG**: *om.*
> **SG**: chi pecca ne la soza chosa *due volte pecca*[25]
> **Bar**: in sossa cosa peccare *due volte è peccare*[26]

La traduzione *abandonare*, condivisa tanto da Int quanto da Vul, discende da un originario **relinquere* in luogo di *delinquere* (IV, § 35).

1b) VI, § 11

> ***LDDT***: Importuna enim est narratio tua quando tibi non prebetur auditus et est quasi musica in *luctu*
> **Int**: Perciò che 'l senno che l'uomo spande là ove l'uomo non è inteso è perduto e altrettale come l'omo gictasse una pretiosa cosa nel *fango*
> **Vul**: sparge l'uomo le sue parole in luogo dove nonn è udito si è altrectale come gittare lo savere nel *fangho*[27]
> **Bil**: *om.*
> **AG**: Non ti tenere buono di tuo savere, chè increscievole è la parola tua, quando tu non se' udito; e se' come quelli che suona la viola *infra color che piangono*[28]
> **SG**: là u' non se' udito non spargere le tuoi paraule, e molto è inportuno lo tuo dire, e quando non se' udito[29]
> **Bar**: et, sì come elli medesmo disse, lo increscievile dicto è suono di stormento *in pia[n]to*[30]

La resa del lat. *luctu* (VI, § 11) con *fango* a partire da un errore paleografico (**lutu* per *lutum*, con metaplasmo di declinazione), plausibi-

24 Bil si arresta in corrispondenza di III § 44.
25 Ciampi 1832, 12.
26 Faleri 2009, 210.
27 Tanzini 2012, 216.
28 Selmi 1873, 36.
29 Ciampi 1832, 15.
30 Faleri 2009, 212-13.

TranScript
1, 1, 2022, 11-36
e-ISSN 2785-5708

le esclusivamente in latino e non ammissibile all'interno di una trafila volgare, è condivisa solo da Int e da Vul.

2) Condivisione di scelte traduttive

2a) I, § 19

> ***LDDT***: Inde etiam *dici consuevit*: «Tacere qui nescit, nescit loqui»
> **Int**: Et perciò *disse uno savio*: «Chi non sa tacere non sa parlare»
> **Vul**: e però *disse uno savio*: «Chi non sa tacere non sa parlare»
> **Bil**: Anchora hè consuetudine de dire: «Colui chi no sa tacere non sa parlare»
> **AG**: Anche *è usato di dire*: che cului che non sa parlare, addunque non sa parlare, perciò che non può tacere[31]
> **SG**: e perciò *è usato di dire*: l'uomo che non sae tacere, non sae parlare[32]
> **Bar**: Quinde etiandio *si suole dire*: chi non sae tacere non sae parlare[33]

L'esempio 2a illustra la tendenza del traduttore (riscontrabile anche in diverse altre occasioni che qui si tralascia di riportare onde evitare la sovrabbondanza di esempi) a rendere il costrutto impersonale latino *dici consuevit* con la formula *disse uno savio*, che, oltre a ripristinare la struttura canonica *auctoritas* + sentenza (nettamente maggioritaria del modello latino), ricorre in opere strutturalmente e contenutisticamente prossime al *LDDT*.[34]

2b) II, § 26

> ***LDDT***: Secundo requiras quid dicere vis, utrum sit *efficax* an inane
> **Int**: La siconda cosa sì è che tu dèi pensare se quello che tu vuoli dire è cosa *ferma* o vana
> **Vul**: La seconda cosa si è che tu dèi dire *ferme* parole et non vane
> **Bil**: Secundo cercha quello che voy dire, utrum el sia *effichace* overo vano
> **AG**: *om.*
> **SG**: Ne la seconda parte dei richiedere quello che dire voglie, se elli è *utile*, u vano[35]

---

31 Selmi 1873, 4.

32 Ciampi 1832, 4.

33 Faleri 2009, 200.

34 Penso proprio al già citato *Moralium dogma philosophorum* (Battagliola 2017-18, 189), che non a caso circola talvolta nelle stesse miscellanee che tramandano anche la vulgata; ringrazio Battagliola per avermi permesso di leggere in anteprima la sua tesi di dottorato, attualmente in corso di stampa.

35 Ciampi 1832, 7.

Bar: Segondamente richiere che cosa vuoi et se è *eficacie* uvero vana[36]

Il caso di studio (la traduzione dell'aggettivo latino *efficax* con il volgare *ferma / ferme*) potrebbe apparire di per sé meno probante, se non posto a confronto con le alternative adottate dagli altri volgarizzatori, ovvero la resa più fedele proposta dal Bargiacchi (*eficacie*) e la variante sinonimica *utile* adoperata da Soffredi.

2c) III, § 53

LDDT: Sicut ignis quanto magis ligna susceperit semper in maiorem flammam erigitur, ita malus homo quanto magis rationem audierit semper *in maiorem malitiam excitatur*
Int: sì come lo fuocho più s'acende et cresce quando l'uomo più vi mette dele legna, così el malvagio homo: quanto più parla a ragione, *più cresce et più s'acende* la sua malitia
Vul: sì come lo fuoco più accende quanto più legna vi metti, così lo rio homo quanto più l'è parlato a ragione tanto *più s'acende et s'acresce* sua malizia
Bil: *om.*
AG: secondo che 'l fuoco quanto più vi metti entro legnia tanto fa magiore fiamma così il malvagio huomo quanto egli più ode la ragione tanto *più cresce* ne la malizia[37]
SG: sì chome 'l fuocho crescie quante più legna vi si mecteno, cho-sì 'l malvascio quanto piuo ode rascione sempre *crescie* la malitia[38]
Bar: sì come lo fuoco quanto pió lengna giunge tanto maggiore fiama leva, così lo malomo quanto pió ragione ode in magior malitia *si stende*.[39]

Si osservi in questo caso la resa del verbo latino *excitatur* con i sintagmi bimembri *più cresce et più s'acende* e *più s'acende et s'acresce*, pressoché equivalenti, sebbene l'ordine dei due membri risulti invertito, almeno nei testimoni-base qui impiegati per l'edizione di Int e Vul.

2d) IV, § 19

LDDT: Cum magna dicimus granditer proferenda sunt, cum parva dicimus subtiliter, cum *mediocria temperate*
Int: Et quando tu parli d'una piccola cosa, sì la pensa legiermente; et se parli di grande, dilla et proferala grandemente; et se parli di *meçane* cose, *meçanamente* le di'

36 Faleri 2009, 203.
37 Selmi 1873, 24-5.
38 Ciampi 1832, 11.
39 Faleri 2009, 208.

Vul: e se ·tti conviene di parlare di grande fatto sì ·tte lo conviene proferere grandemente e lo *mezano* di proferere *mezanamente* e lo picciulo piccolamente
Bil: *om.*
AG: E quando tu ài a dire gran cose, diele dire grandemente e vigorosamente; e quando ài ad dire picciole cose, de' le dire pianamente e agevolemente, secondo che si conviene[40]
SG: quando die grandi chose, grandemente le dei proferere; quando le di' picciole dei proferere soctilmente; quando die le *mezane* dei parlare *temperatamente*[41]
Bar: grandemente sono da proferire paraule grande, et sobtilmente le piccule, et le *mezane tenperatamente*[42]

Vul e Int sono accomunate dalla traduzione dell'avverbio *temperate* con *meçanamente* / *mezanamente* laddove sia Soffredi del Grazia sia la versione Bargiacchi propendono per un più letterale *temperatamente* (la versione di Andrea da Grosseto non offre riscontro né in questo caso né relativamente al secondo esempio, a causa di due lacune).

2e) I, § 13

LDDT: *Ira procul absit*
Int: Tòllami Dio ira
Vul: Tòllami Idio l'ira
Bil: L'ira da te longe sia
AG: Sia da me lungi l'ira[43]
SG: cessi Dio l'ira da noi[44]
Bar: l'ira sia da lunga da te[45]

In questo caso, la maggior parte delle versioni ricalca il composto di *sum* con formule perifrastiche verbo + avverbio (*longe sia*, *sia […] lungi*, *sia da lunga*) e conserva il soggetto *ira*, SG, Int e Vul modificano la struttura sintattica reinterpretando la sentenza ciceroniana in chiave religiosa; in particolare, Int e Vul concordano nella scelta del congiuntivo esortativo *tòllami*.

40 Selmi 1873, 32.

41 Ciampi 1832, 13.

42 Faleri 2009, 211.

43 Firenze, BML, Gaddi Reliqui 143, c. 47*v* (il manoscritto su cui si basa l'edizione di Selmi presenta una lacuna in corrispondenza di questa sentenza).

44 Ciampi 1832, 4.

45 Faleri 2009, 200.

3) Condivisione di errori di traduzione

3a) V, § 26

LDDT: Similiter enim reprehendenda est nimia laudatio sicut immoderata vituperatio. Hec enim *adulatione*, illa malignitate suspecta est
Int: E così è da biasimare el troppo laudare come el troppo biasmare, perciò che, se tu loderai troppo uno homo, sì crederà l'uomo che tu lo facci *per amore*; et se tu lo biasmerai, crederà l'omo che tu lo facci per nimistà
Vul: che altresì è a biasimare lo troppo lodare come lo troppo biasimare, perciò che homo crede che lo faccia per odio o *per amore*
Bil: *om.*
AG: è altresì da riprendere lo troppo lodare come 'l troppo biasmare; perciò che 'l troppo lodare si pertiene a ·*llusinghe*, e 'l troppo vituperare si pertiene ad malvagità[46]
SG: e chosì è da riprendere lo troppo lodare, chome 'l tro' biasimare[47]
Bar: similiantemente è da riprendere la troppa loda come lo vitoperare sensa modo. La troppa loda per *luzinghe*, la inmoderata vitoperatione per malingnità è sospecta[48]

Tanto in Vul quanto in Int è attestata la resa di *adulatione* con *per amore*, ma nel TLIO (s.v. «amore») non risulta attestata un'accezione del sost. *amore* affine a 'adulazione' o a 'lusinga'. Si potrebbe ipotizzare un fraintendimento paleografico che avrebbe dato luogo al passaggio *adulatione* > **a laudatione*, e che *amore* sia stato introdotto come variante parasinonimica di *laudatione*.

4) Condivisione di interpolazioni estranee al testo latino

4a) I, § 5

LDDT: Et Jesus Sirac dixit: «De ea re que te non molestat ne certaveris»
Int: Et ancho disse Je[*s*]ù Sirach, *che fu grande phylosapho*: «Della cosa che non ti molesta non è da combattere»
Vul: Iesù Sirac, *che fu uno grande filosafo*, disse: «De la cosa che a te non apartiene non te ne conbattere»
Bil: E Yesus Sirach dice: «Non te impazare de quella cosa la quale non te molesta»
AG: Et Giovanni Sirac disse: di quella cosa che non ti molesta non te combatere[49]

46 Selmi 1873, 33.
47 Ciampi 1832, 14.
48 Faleri 2009, 211.
49 Selmi 1873, 3.

SG: Ed un altro savio disse: Di quella chosa che non ti molesta non combactere[50]
Bar: E Iesù Sirac disse: di quella che tei non molesta non conbattere[51]

Nell'esempio 4a si noti tra l'altro l'omissione del nome dell'*auctoritas* in SG. Il fenomeno è molto diffuso nella tradizione manoscritta volgare del *LDDT* ma, nel caso di una traduzione d'autore come quella di Soffredi, non si può escludere che si tratti di una scelta intenzionale. Il tema esula dal focus del presente contributo, ma merita senz'altro uno studio più sistematico.

4b) I, § 13

LDDT: Ira procul absit, cum qua *nichil recte fieri*, nichil considerari potest
Int: Tòllami Dio ira co˙ la quale homo non può fare cosa *a dricto né a ragione*
Vul: Tòllami Idio l'ira cola quale nulla cosa si può fare *a diritto et a ragione*
Bil: L'ira da te longe sia cum la quale niente iusto e niente providamente fare se pò
AG: Sia da me lungi l'ira, co' la quale neuna cosa si può fare né pensare drittamente[52]
SG: cessi Dio l'ira da noi co' la quale non si puote fare alchuna chosa buona in te[53]
Bar: l'ira sia da lunga da te, con la quale nessuna cosa diricta puote essere fatta né pensata[54]

4c) I, § 17

LDDT: Et certe cavere debes ne voluntas dicendi in tantum te moveat atque *ad dicendum te inducat* quod appetitus tuus rationi non consentiat
Int: Et dicoti che tu die guardare che la volontà di parlare non ti muova tanto *che ·tti faccia incorrere et inganniti* et non ti lassi consentire a la ragione
Vul: E dicoti che ·tti debbi guardare de la voluntà del parlare che non ti muova tanto *che ·tti faccia scorrere ch'ella t'inganni* sì che non ti lasci consentire ala veritade et ala ragione.

---

50 Ciampi 1832, 4.

51 Faleri 2009, 199.

52 Firenze, BML, Gaddi Reliqui 143, c. 47*v* (il manoscritto su cui si basa l'edizione di Selmi presenta una lacuna in corrispondenza di questa sentenza).

53 Ciampi 1832, 4.

54 Faleri 2009, 200.

Bil: Certo tu debe schivare che la voluntà del parlare tanto no te commova che l'apetito tuo non consenta ala raxone
AG: Et anche ti de' guardare, né la voluntà di parlare tanto *ti muova e affretti di parlare*, che l'appetito tuo non consenta a la ragione[55]
SG: e certo, bene ti dei guardare che la volontà del dire *non ti muova nè t'induca a dire* tanto ch'el tuo spirito non consenta a la rascione[56]
Bar: Et certo guardare dèi né la volontà del dire *tanto ti muova et induca* che la tua volontà non consenta a la ragione[57]

4d) I, § 18

LDDT: Sicut urbs *patens* et sine murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere spiritum suum in loquendo
Int: Sì come la cittade che non à mura *si vede dentro*, *così si vede* l'uomo tucto che non sa constrignere lo suo animo di parlare
Vul: sì come la cittade che nonn à mura che *·ssi puote vedere tutta dentro, così si vede* l'uomo tutto che non sae constringnere lo suo animo
Bil: Como la citade patente et che non ha muraglie, così hè l'mo che no· pò rafrenare la lengua dal parlare
AG: l'uomo, che non può costringere lo spirito suo nel parlare, è secondo la cità *ch'è aperta* e non à mura d'intorno[58]
SG: l'uomo che non puote costringere l'animo suo e lo spirito nel parlar'è sì chome la citade *manifesta*, e senza circhoamento di muro[59]
Bar: sì come la cità che non è interneata di muro è *manifesta* a ciascheduno, cusì è l'omo che non può costringere lo suo ispirito in parlare[60]

4e) IV, § 35

LDDT: In turpi re peccare bis est *delinquere*
Int: Peccare l'omo in soçço peccato sì è cotale come *abandonare ·dDio* due volte»; ciò è due volte dipartirsi l'omo da ·lLui
Vul: Peccare per altrui in sozo peccato è cosa come *abandonare Dio* due fiate
Bil: -.
AG: *om.*

55 Selmi 1873, 4.
56 Ciampi 1832, 4.
57 Faleri 2009, 200.
58 Selmi 1873, 4.
59 Ciampi 1832, 4.
60 Faleri 2009, 200.

e-ISSN 2785-5708

SG: chi pecca ne la soza chosa *due volte pecca*[61]
Bar: in sossa cosa peccare *due volte è peccare*

La prima microinterpolazione (4a), che introduce una formula cristallizzata (*che fu grande phylosapho*, *che fu uno grande filosafo*) volta a presentare l'autore dell'Ecclesiastico e a caricare di autorevolezza il successivo apoftegma, è, di per sé, ad alto rischio di poligenesi per via delle sue caratteristiche di genericità e fissità. In questo contesto, tuttavia, acquista significato perché accresce l'elenco di convergenze tra Vul e Int; inoltre, in altri luoghi delle due versioni volgari ricorre la medesima locuzione formulare, che può pertanto essere considerata uno stilema traduttivo, una 'zeppa' impiegata dal traduttore per arrotondare il periodo.

Tra gli altri esempi citati meritano di essere commentati soprattutto il secondo (4b) e il quarto (4d), perché le integrazioni attestate in Int e in Vul non soltanto non trovano riscontro nel testo latino, ma sono ideologicamente connotate, dal momento che reinterpretano il messaggio laico di Albertano in chiave religiosa e devozionale. Nel primo caso, soltanto la connotazione devota della traduzione di Soffredi del Grazia (*cessi Dio l'ira da noi*) si avvicina vagamente alla resa di Vul e di Int, ma se ne discosta dal punto di vista lessicale e non traduce l'avverbio *recte* con un sintagma bimembre.

Nel secondo caso, il paragone tra la città priva di mura e l'uomo che non è in grado di irreggimentare la propria lingua è esplicitato soltanto in Vul e in Int mediante la traduzione del participio presente *patens* (trad. *indifesa*, letteralmente 'aperta, senza ostacoli') con le locuzioni *si vede dentro* / *·ssi puote vedere tutta dentro*, riprese nel sintagma successivo attraverso il ricorso al verbo *vedere* (suggerito probabilmente dal participio *patens*).

Sulla base di questi parametri, di cui mi sono limitata ad anticipare un ridotto campione di esempi,[62] ritengo che Int sia un rifacimento di Vul sistematicamente ricontrollato sul latino e integrato laddove Vul risultava lacunosa. Int, infatti, si distingue da Vul perché tenta di emanciparsi dalla passività di una versione pedissequa e semplificatoria, puntando alla riconversione del modello per mezzo di soluzioni volgari equivalenti e al recupero dell'originaria fluidità e organicità del testo latino. Int, inoltre, è più completa rispetto a Vul, che presenta non soltanto lacune meccaniche, ma anche omissioni che sembrerebbero dipendere da tagli intenzionali (cf. Gualdo 2018, 104-11). L'ipotesi contraria, ovvero che Vul sia un'abbreviazione di Int, non sembra credibile: non soltanto i pochi testimoni di quest'ultima sono, allo stato attuale delle conoscenze, ben più tardi rispet-

61 Ciampi 1832, 12.

62 Per un'analisi più minuziosa, mi permetto di rinviare a Gualdo 2018, 179-252.

to ai numerosi testimoni della prima, ma gran parte delle divergenze tra le due versioni non sembra potersi spiegare senza postulare un ricorso al testo latino da parte del revisore responsabile di Int. A riprova di quest'affermazione, si osservi inoltre il seguente caso:[63]

II, § 41

> ***LDDT***: Silva tenet *lepŏrem*, sapientis lingua *lepōrem*
> **Int**: la selva tiene *la lepra* et la lingua del savio tiene la *volpe*
> **Vul**: la selva tiene *le bestie* e la lingua del savio huomo tiene lo *savere*

Se Vul derivasse da Int, non si spiegherebbe la necessità di sostituire *lepra* con il generico iperonimo *bestie* e *volpe* con *savere*. La resa di Vul appare come una banalizzazione del latino, che sacrifica il *surplus* di significato derivante dal gioco di parole tra gli omografi latini *lepŏs*, *lepŏris* 'lepre' e *lepōs*, *lepōris* 'grazia, piacevolezza, arguzia' (probabilmente reso con *savere* per influsso dell'espressione *savio huomo* che lo precede) in *Silva tenet lepŏrem, sapientis lingua lepōrem*, conservandone tuttavia il significato letterale. Al contrario, la scelta traduttiva di Int preserva coerentemente il senso dell'apoftegma, e riesce inoltre ad aggirare l'ostacolo espressivo costituito dal gioco di parole del latino adattandolo alla lingua di arrivo. È verosimile che la resa di Vul sia stata percepita come problematica e necessitante di un intervento esplicitante e correttorio. La scelta di sostituire *lepōrem* con *volpe* può perciò sia essere considerata errore polare, plausibilmente rinfrancato da un automatismo indotto dal frame del cotesto,[64] per una spontanea associazione mentale con l'apologo di Esopo, sia (e mi pare più probabile) come il risultato dello sforzo traduttivo di un revisore che, di fronte alla resa trivializzante e approssimativa di Vul, abbia deciso di rivolgersi al testo latino e, per ovviare all'impasse causata dall'intraducibilità del gioco di parole fondato sull'opposizione fonematica quantitativa, abbia optato per una traduzione interpretativa che alla lepre nella selva contrappone la volpe (che rappresenta metaforicamente l'arguzia) nella lingua (ovvero, metonimicamente, nell'eloquio). In favore dell'indipendenza delle due traduzioni si potrebbe obiettare che due distinti volgarizzatori, ritenendo di trovarsi di fronte a un guasto del modello per diplografia, potrebbero aver tentato di risolverlo *ope ingenii*, nel caso di Int facendo ricorso all'animale tradizionalmente contrapposto alla lepre, nel caso di Vul rinunciando del tutto a tale opposizione. Tale proposta, tuttavia, non spiega le altre convergenze precedentemente illustrate; resta pertanto più convincente l'ipotesi che Int sia una revisione di Vul, realizzata attraverso un controllo sistematico

63 La riflessione è stata in parte anticipata in Gualdo 2017, 5-37.

64 Sul concetto di frame, cf. Antelmi 2012.

TranScript
1, 1, 2022, 11-36 | e-ISSN 2785-5708

del testo latino vòlto a colmare le evidenti lacune e i tagli intenzionali e a correggere eventuali errori e banalizzazioni (come nel caso appena illustrato).[65] In quest'ottica, il termine *revisione* da me adottato è perfettamente sovrapponibile a quello di *redazione* secondo la definizione proposta da Cristiano Lorenzi:

> L'intimo legame tra volgarizzamento e opera da tradurre implica infatti che sia sempre possibile da parte del lettore interessato o del copista colto il ritorno al testo di partenza per un confronto, una correzione o una nuova traduzione. Per i volgarizzamenti medievali si dovrà perciò pensare non tanto a un rapporto di mera e costante dipendenza dal testo originale, quanto a un rapporto simbiotico e di continuo scambio nel tempo. [...] Se tale confronto non è episodico, ma reiterato sistematicamente, può dar origine a una nuova redazione, nella quale peraltro spesso la revisione della traduzione può accompagnarsi anche ad altre innovazioni più o meno marcate. (Lorenzi 2017, 167-8)

La terza versione del volgarizzamento del *LDDT*, Comp (cf. Gualdo 2018, 369-79), a differenza di Int, non mostra tracce di un nuovo e reiterato confronto con il latino, ma sembra piuttosto un montaggio di sentenze tratte da una traduzione volgare preesistente, che riduce il trattato di Albertano a un semplice florilegio (309-57). Si può pertanto classificare Comp come un rimaneggiamento abbreviato, caratterizzato, oltre che dal dissolvimento dell'ossatura delle *circumstantiae locutionis* che scandiva il susseguirsi dei capitoli del trattato latino, dal sovvertimento dell'ordine delle sentenze rispetto alla fonte, dalla pressoché sistematica sostituzione dei nomi delle *auctoritates*, da ulteriori, insistite interpolazioni di ispirazione religiosa: in breve, una serie di interventi intenzionali compiuti da un rimaneggiatore per adeguare il testo a un nuovo orizzonte ricezionale. Come anticipato, Comp è contraddistinta inoltre da una prosecuzione apocrifa che viene innestata nella sezione iniziale del volgarizzamento del *LDDT*. In questa prosecuzione si conservano alcune delle sentenze del *LDDT*, seppure in ordine sparso e spesso riformulate, affiancate da apoftegmi desunti dai volgarizzamenti di altri trattati morali di Albertano (in particolare il *Liber de Amore et Dilectione Dei*; cf. Hiltz Romino 1980), o da massime morali estravaganti. La presenza dei relitti di sentenze albertaniane all'interno del prosieguo conferma l'ipotesi che Comp sia frutto di un intenzionale progetto di combinazione tra due (o più) distinte unità testuali, o piuttosto tra il nucleo originario del volgarizzamento del *LDDT* (che probabilmente, a

65 Analogamente a quanto accade nella seconda redazione del volgarizzamento delle *Epistulae morales ad Lucilium* di Seneca, cf. Lorenzi 2017, 168-9.

quest'altezza cronologica, era ormai già irrimediabilmente decurtato) e una silloge di sentenze, con lo scopo di conservare, del trattato latino, soltanto il prestigio dell'*auctoritas* di Albertano e i passi considerati più meritevoli di interesse.

Il trattato sul parlare e sul tacere di Albertano presenta infatti molte delle caratteristiche proprie dei testi che si potrebbero definire 'modulari', ovvero:

> la struttura fondata su un modulo base, unità normale progettata appositamente per facilitare il montaggio in serie, e perciò moltiplicabile a piacere, al fine di produrre le combinazioni che più si attagliano alle esigenze individuali [...]. In campo testuale la formula si adatta a opere che risultino costituite da sequenze di unità minori ben delimitate, dove queste ultime siano dotate di una forma stabile e ricorrente: a differenza della consueta organizzazione in insieme e sottoinsieme, che riguarda moltissimi generi testuali in prosa e in versi, qui la struttura è dominata dalla serialità, per cui il testo presenta (e talvolta si rappresenta) come somma di unità minori piuttosto che come opera organica e compatta. (Sacchi 2008, 155)

La ricorsività strutturale dell'opera di Albertano, fondata su una serrata alternanza tra i precetti esposti dall'autore e il relativo ventaglio di *auctoritates* e sentenze morali, offre il destro a disinvolti interventi di ampliamento e di riduzione, che non richiedono aggiustamenti a livello macrotestuale e che pertanto possono passare inosservati: ciascun copista o rimaneggiatore può agevolmente espungere le sentenze che ritiene meno interessanti, sostituirle con altre più espressive o efficaci, combinarle in un nuovo ordine, integrarle con una o più massime o proverbi attinti alla propria memoria, alla propria enciclopedia di lettore o ad altri testi di contenuto affine che aveva a disposizione, confezionando così un nuovo testo più vicino alle esigenze proprie, del committente o del pubblico al quale intendeva indirizzarlo. Sul versante della trasmissione del testo, questo fenomeno determina la molteplicità di versioni volgari scaturite da un unico testo latino; dal punto di vista della prassi ecdotica, una tale duttilità e liquidità strutturale rende difficile ricostruire l'originario ordinamento microtestuale.[66]

Fra i testimoni di questo rimaneggiamento, il manoscritto Padova, BU 1004 (siglato Pd) si segnala per le sue peculiarità di *mise en*

66 Secondo la definizione coniata da Delle Donne in riferimento a quei testi caratterizzati da una struttura «instabile e pronta ad assumere ogni volta la forma, sempre diversa, che decide di fargli assumere lo scriba o, se si spinge sensibilmente oltre il suo compito di semplice copista, il nuovo autore» (2015, 23-4).

e-ISSN 2785-5708

recueil e per i significativi interventi di ritocco volti ad adeguare il testo alla silloge in cui è incastonato, verosimilmente uno *speculum monachorum* di ispirazione misticheggiante e devozionale, e a un nuovo pubblico di lettori.[67] Ho deciso, di conseguenza, di definire questa versione ritoccata di Comp con il termine 'accomodamento', nell'accezione in cui Varvaro impiega il termine 'adattamento' riferendosi alle scelte editoriali messe in atto da Sylvia Huot per la pubblicazione del *Roman de la Rose*:

> alcuni dei numerosi testimoni della tradizione manoscritta del *Roman de la Rose* vengono studiati in quanto portatori di uno specifico adattamento del testo originale, *adattamento* che lo scriba-editore funzionalizza a determinate esigenze culturali e/o del committente. (Varvaro 1998, 20-1; corsivo dell'Autore)

Al cospetto di un panorama così ampio e articolato, l'edizione di un singolo testimone non mi è parsa una soluzione adeguata a dar conto della mobilità del testo volgare. Pertanto, nel contesto della mia tesi di dottorato (cf. Gualdo 2018), ho preferito piuttosto tentare di tracciare un quadro d'insieme, pubblicando un testo per ciascuna versione volgare individuata e corredandolo di un commento che ne evidenziasse le peculiarità dal punto di vista ecdotico, macrotestuale e linguistico, in modo da consentire di apprezzare lo scarto che sussiste tra una versione e l'altra, i caratteri di originalità che le contraddistinguono e il diverso pubblico per cui furono concepite, con l'intento di offrire al lettore non l'immagine di un mero «magazzino di varianti», ma la «miniera di storie» che, attraverso il loro studio, è possibile ricostruire, tentando di «scoprire gli uomini, specialmente i più grandi, che si nascondono dietro ai codici e alle loro varianti: committenti, copisti, lettori» (Billanovich 1981, 1, 12).

67 Il testo è edito in Gualdo 2018, 369-79.

Bibliografia

Antelmi, D. (2012). *Comunicazione e analisi del discorso*. Torino: Utet.

Battagliola, D. (2017-18). *Tradizione e traduzioni del "Livre de Moralitez" in Italia. Con un'edizione critica del "Libro di Costumanza"* [tesi di dottorato]. Siena: Università degli Studi di Siena.

Battagliola, D. (2019). «Vivere di varianti. 'Redazione' e 'adattamento' nei testi romanzi medievali». Ferrigno, V.; Gorla, S.; Larocca, C.; Paris, M.; Santilli, E.; Sciolette, F. (a cura di), *Alter/Ego. Confronti e scontri nella definizione dell'Altro e nella determinazione dell'Io = Atti del Convegno* (Macerata, 21-23 novembre 2017). Macerata: Edizioni Università di Macerata, 175-84.

Billanovich, G. (1981). *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'Umanesimo*. Padova: Antenore. Studi sul Petrarca 9.

Cadioli, A.; Chiesa, P. (a cura di) (2008), *Prassi ecdotiche. Esperienze editoriali su testi manoscritti e testi a stampa*. Milano: Cisalpino.

Cella, R. (2003). «Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia (tra politica e mercatura, con qualche implicazione letteraria)». *Nuova rivista di Letteratura Italiana*, 6, 367-406.

Cella, R. (2011). s.v. «Lingua dei Volgarizzamenti». *Enciclopedia dell'italiano*, vol. 2. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1597-9.

Chiesa, P. (1999). «Sulla tradizione indiretta di testi mediolatini». *Filologia classica e filologia romanza: esperienze ecdotiche a confronto = Atti del Convegno* (Roma, 25-26 maggio 1995). Spoleto: Fondazione CISAM, 103-20.

Ciampi, S. (a cura di) (1832). *Albertano da Brescia: Volgarizzamento dei trattati morali di Albertano, giudice di Brescia, da Soffredi del Grazia*. Firenze: L. Allegrini e G. Mazzoni.

Contini, G. (1986). *Breviario di ecdotica*. Milano; Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.

D'Agostino, A. (2001). «Traduzione e rifacimento nelle letterature romanze medievali». Cammarota, M.G.; Molinari, M.V. (a cura di), *Testo medievale e traduzione*. Bergamo: Edizioni Sestante; Bergamo University Press, 151-72.

D'Agostino, A. (2006). *Capitoli di filologia testuale. Testi italiani e romanzi*. Milano: Cuem.

De Robertis, D. [1961] (1978). «Problemi di metodo nell'edizione dei cantari». De Robertis, D., *Editi e rari: studi sulla tradizione letteraria tra Tre e Cinquecento*. Milano: Feltrinelli, 91-109.

Delle Donne, F. (2015). «Testi 'liquidi' e tradizioni 'attive' nella letteratura cronachistica mediolatina». Polara, G.; Prenner, A. (a cura di), *Il testo nel mondo greco e latino*. Napoli: Liguori, 15-38.

Enciclopedia Treccani. s.v. «Traduzione». `https://www.treccani.it/enciclopedia/traduzione`.

Faleri, F. (2009). «Il volgarizzamento dei trattati morali di Albertano da Brescia secondo il 'codice Bargiacchi' (BNCF II.III.272)». *Bollettino dell'Opera del Vocabolario italiano*, 14, 187-368.

Fatini, G. (1933). «Andrea da Grosseto», in «Letteratura maremmana delle origini», *Bullettino senese di storia patria*, 15, 56-72.

Frosini, G. (2003). «Dinamiche della traduzione, sistemi linguistici e interferenza culturali nei volgarizzamenti italiani dalla lingua d'oc della *Storia di Barlaam e Iosafas*». *Hagiographica*, 10, 215-40.

Gomez Gane, Y. (2013). s.v. «Adeguamento linguistico» e «patina». *Dizionario della terminologia filologica*. Torino: Accademia University Press, 8 e 256-9.

Gualdo, I. (2017). «Un nuovo testimone del ‘ramo palatino’ dei volgarizzamenti del *De doctrina dicendi et tacendi* di Albertano da Brescia». *Bollettino di Italianistica*, 2, 5-37.

Gualdo, I. (2018). *La tradizione manoscritta del volgarizzamento del “Liber de doctrina dicendi et tacendi” di Albertano da Brescia* [tesi di dottorato]. Roma; Parigi: Sapienza Università di Roma; École Pratique des Hautes Études de Paris.

Gualdo, I. (2021). s.v. «Albertano da Brescia». *Catalogo BIFLOW - Toscana bilingue*. `https://catalogobiflow.vedph.it/`.

Hiltz Romino, S.L. (1980). *Albertano da Brescia*: *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae: An Edition* [PhD Dissertation]. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Leonardi, L.; Cerullo, S. (a cura di) (2017). *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. “Translatio studii” e procedure linguistiche*. Firenze: SISMEL; Edizioni del Galluzzo.

Lorenzi, C. (2017). «Redazioni plurime e rimaneggiamenti negli antichi volgarizzamenti italoromanzi: tra filologia e storia della tradizione». Trachsler, R.; Duval, F.; Leonardi, L. (éds), *Actes du XXVIIe Congrès international de linguistique et de philologie romanes* (Nancy, 15-20 juillet 2013). Section 13, Philologie textuelle et éditoriale. Nancy: ATILF. `https://web-data.atilf.fr/ressources/cilpr2013/programme/resumes/3903f3c005ce84c244c163a5507017bb.pdf`.

Luti, M. (2017). «Un testimone poco noto del volgarizzamento di Albertano da Brescia secondo Andrea da Grosseto (Bibliothèque de Genève, Comites Latentes 112)». *Medioevi*, 3, 35-94.

Luzzetti Amerini, L. (2009). «Andrea da Grosseto, religioso o laico e letterato? Svelato il mistero». *Maremma Magazine*, 4, 58-9.

Macchioro, R. (2019). «Identità di testo in agiografia: testi latini, testi greci, testi in movimento nello specchio di Pa.L.M.A. (Passionaria Latina Medii Aevi)». Santi, F.; Stramaglia, A. (a cura di), *Identità di testo. Frammenti, collezioni di testi, glosse e rifacimenti*. Firenze: SISMEL; Edizioni del Galluzzo, 113-34.

Navone, P. (1998). *Albertano da Brescia: Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell’Italia del Duecento* [= *LDDT*]. Firenze: SISMEL; Edizioni del Galluzzo.

Orlandi, G. (1994). «Pluralità di redazioni e testo critico». Chiesa, P.; Fagnoni, A.M.; Guglielmetti, R.E.; Maggioni, G.P. (a cura di), *Scritti di Filologia mediolatina*. Firenze: SISMEL; Edizioni del Galluzzo, 27-61.

Piattoli, R. (1974). «Ricerche intorno a Soffredi del Grazia notaio e letterato pistoiese del secolo XIII». *Bullettino Storico Pistoiese*, s. 3, 9, 3-18.

Pregnolato, S. (2017). «Con Soffredi del Grazia ai primordi della letteratura pistoiese». Capecchi, G.; Frosini, G. (a cura di), *La città che scrive. Percorsi ed esperienze a Pistoia dall’età di Cino a oggi*. Firenze: Edifir; Edizioni Firenze, 25-34.

Rolin, G. (Hrsg.) (1898). *Soffredi del Grathia’s “Übersetzung der philosophischen Traktate Albertano’s von Brescia”*. Leipzig: Reisland.

Sacchi, L. (2008). «L’edizione dei testi modulari: il caso del *Lucidario* di Sancho IV di Castiglia». Cadioli, Chiesa 2008, 155-70.

Segre, C. [1976] (1979). «Critica testuale, teoria degli insiemi e diasistema». Segre, C., *Semiotica filologica. Testo e modelli culturali*. Torino: Einaudi, 53-70.

Segre, C. (1985). «La natura del testo e la prassi ecdotica». Malato, E.; Mazzucchi, A. (a cura di), *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di*

lavoro = *Atti del Convegno* (Lecce, 22-26 ottobre 1984). Roma: Salerno Editrice, 25-44.

Segre, C. [1998] (2014). «Ecdotica e comparatistica romanze». Segre, C., *Opera critica*. A cura di A. Conte; A. Mirabile. Milano: Mondadori, 335-55.

Selmi, F. (a cura di) (1873). *Albertano da Brescia: Dei trattati morali di Albertano da Brescia, volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*. Bologna: Romagnoli.

Tanturli, G. (1986). «Volgarizzamenti e ricostruzione dell'antico. I casi della terza e quarta Deca di Livio e di Valerio Massimo, la parte del Boccaccio (a proposito di un'attribuzione)». *Studi Medievali*, s. iii, 27, 811-88.

Tanzini, L. (2012). «Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardomedievale». Caocci, D. et al. (a cura di), *La parola utile. Saggi sul discorso morale nel Medioevo*. Roma: Carocci, 161-217.

TLIO = *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*. http://tlio.ovi.cnr.it/.

Vaccaro, G. (2011). «L'arte del dire e del tacere. Un censimento dei manoscritti del *De doctrina loquendi et tacendi* nei volgari italiani». *Medioevo letterario d'Italia*, 8, 9-55.

Varvaro, A. [1970] (2004). «Critica dei testi classica e romanza. Problemi comuni ed esperienze diverse». *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 45, 73-117.

Varvaro, A. (1998). «Parole e cose». D'Onofrio, S.; Gualdo, R. (a cura di), *Le solidarietà. La cultura materiale in linguistica e antropologia* = *Atti del seminario* (Lecce, novembre-dicembre 1996). Galatina: Congedo, 17-31.

Varvaro, A. (1999). «Il testo letterario». Boitani, P.; Varvaro, A.; Mancini, M. (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*. Vol. 1, *La produzione del testo*. Roma: Salerno Editrice, 387-422.

Varvaro, A. (2004). *Identità linguistiche e letterarie nell'Europa romanza*. Roma: Salerno Editrice.

Zaccagnini, G. (1916). «Soffredi del Grazia e il suo volgarizzamento dei *Trattati morali* d'Albertano da Brescia». *Bullettino storico pistoiese*, 18, 114-22.

Zingarelli, N. (a cura di) (1901). «I trattati di Albertano da Brescia in dialetto veneziano». *Studi di letteratura italiana*, 3, 151-92.

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

Divulgazione medica tra latino e volgare: il *Libellus conservande sanitatis* di Taddeo Alderotti

Federico Rossi
Università degli Studi Roma Tre, Italia

Abstract Taddeo Alderotti's *Libellus conservande sanitatis* can be found in several manuscripts, both in Latin and in vernacular. It is generally maintained that Alderotti wrote the text in vernacular and later translated it himself into Latin. This study lists the manuscripts, adding new findings and distinguishing three different vernacular versions. In the light of a close comparison, it argues that it is more likely that the Latin text is the original one, and that it was not translated into vernacular by its author. Finally, it analyses the texts transcribed alongside the three vernacular versions, in order to show their various adaptations of Alderotti's work.

Keywords Medieval dietetics. Medieval medicine. Vernacular science. Taddeo Alderotti. Manuscript studies. Translation studies.

Peer review

Submitted 2021-12-22
Accepted 2022-01-26
Published 2022-04-29

Open access

Citation Rossi, F. (2022). "Divulgazione medica tra latino e volgare: il *Libellus conservande sanitatis* di Taddeo Alderotti". *TranScript*, 1(1), 37-78.

DOI **10.30687/TranScript/2785-5708/2022/01/003**

1 Introduzione. Il *Libellus* tra latino e volgare

Il *Libellus conservande sanitatis* è un *regimen sanitatis* scritto sotto forma di epistola e attribuito nella tradizione manoscritta a Taddeo Alderotti (Siraisi 1981; Nicoud 1996; Nicoud 2007, 61-85 e *passim*). Il testo si apre con un breve prologo; segue una serie di prescrizioni riguardo all'igiene generale, alla corretta alimentazione, alla condotta da tenere dopo i pasti e al sonno, al regime di vita da seguire nelle varie stagioni. L'operetta è anche nota come '*regimen* per Corso Donati', sulla base della rubrica del suo più antico testimone, il codice Milano, BA, I 108 sup. (Sabbadini 1903, 316-17; Kristeller 1963, 300b; Nicoud 2007, 869), ove si qualifica il testo come «transmissus nobili militi domino Curso Donati de Florentia» (c. 32*r*a; la dedica a Corso si legge anche nel codice Roma, BA, 1376, c. 36*v*). Sulla base di tale dedica si è proposto di datare il testo al 1293 (Siraisi 1981, 273; Nicoud 2007, 63-4), quando Corso si trovava per la seconda volta a Bologna in qualità di capitano (Raveggi 1992; Vallerani 2000, 296; Diacciati 2020, 186);[1] ciò contrasta tuttavia con l'indicazione, presente nella rubrica di alcuni testimoni, secondo cui l'operetta fu scritta da Taddeo nell'anno della sua morte, il 1295.[2]

Del testo è nota fin dal Settecento una redazione in volgare, detta *Libello per conservare la sanità del corpo*; un'ipotesi ormai invalsa, anche se mai realmente dimostrata, vuole anzi che sia questa la versione originale dell'opera. Tale congettura si deve allo storico della medicina Francesco Puccinotti, il quale, pubblicando per la prima volta fianco a fianco testo latino e testo volgare, suggerì che entrambe le redazioni fossero opera di Taddeo e che quella volgare fosse originaria. Lo studioso si spingeva a immaginare che essa fosse stata indirizzata a Brunetto Latini, come anche il volgarizzamento dell'*Eti-*

Questa ricerca è nata come prova di passaggio d'anno del Corso Ordinario della Scuola Normale Superiore (Rossi 2012-13), preparata sotto la supervisione di Claudio Ciociola. Il lavoro è stato poi presentano al convegno *Volgarizzare e tradurre in Italia nei secoli XIII-XV* (Scuola Normale Superiore, 22-23 maggio 2017), in occasione del quale ho potuto discuterne, fra gli altri, con Corrado Bologna, Michele Campopiano, Lino Leonardi, Fiammetta Papi. Ringrazio inoltre la direzione di *TranScript*, e in particolare Antonio Montefusco ed Eugenio Burgio, per avere accolto il mio articolo contribuendo a migliorarlo con le loro note di lettura; un ruolo non meno importante hanno avuto le due revisioni anonime, che mi hanno stimolato ad arricchire la ricerca in numerosi punti.

1 Trova solo parziale riscontro l'affermazione di Diacciati (2020, 194-5), secondo cui il medico avrebbe dedicato al cavaliere «un trattato nel quale lo consigliava su quali accorgimenti mettere in pratica per preservare la salute dai malanni dell'età e della pratica militare» (di quest'ultimo aspetto, infatti, non si parla nel testo). La svista è corretta in Diacciati 2021, 143, ove si parla più generalmente di «conservazione della salute».

2 Nicoud segnala questo dato per i mss Milano, BA, N 95 sup. (c. 269*r*) e Città del Vaticano, BAV, Vat. Ross. lat. 674 (c. 8*r*); ho potuto inoltre verificare la sua presenza nella rubrica del testo nel ms Pavia, BU, Ald. 27 (c. 14*r*). I codici Ambr. N 95 sup. e Ald. 27 intitolano peraltro l'opera *Flos philosophorum super sanitatem corporis*.

ca (su cui torneremo più avanti) e quello dell'*Epistola Aristotelis ad Alexandrum de dieta servanda* che figura in coda all'*Etica* nell'edizione cinquecentesca di Corbinelli, parimenti attribuito a Taddeo (Puccinotti 1855, XLI-XLII; l'*Epistola* volgare è edita in Zamuner 2015).[3]

Questa serie di attribuzioni, unita alla memoria dantesca nel *Convivio*, sancì la fama di Taddeo come volgarizzatore. Successivamente, l'idea che Alderotti abbia scritto il *regimen* in volgare sembra essersi ulteriormente consolidata grazie alla notorietà della redazione italiana inserita nello Zibaldone Andreini (Firenze, BML, Conv. Soppr. 148/2); chi si è occupato di questo codice, infatti, ha spesso fatto riferimento al *Libello* alla stregua di un'opera composta direttamente in volgare, senza citare la redazione latina (Bertolini 1982, 699; Milani 2001, 235; Zamuner 2005, 105). Solo una minoranza di studiosi ha invece ritenuto più verosimile che il *regimen* fosse composto in latino, come tutta la restante produzione medica di Alderotti, per essere volgarizzato solo in seguito (Steele 1920, XXXVI; D'Agostino 1995, 553; Zinelli 2000, 553). Nel tempo sembra essersi affermata quasi per inerzia l'idea di una genesi volgare del trattatello, che si candida così a essere il primo testo medico scritto direttamente in volgare di sì (preceduto, in ambito romanzo, dal *Régime du corps* di Aldobrandino da Siena).

Gli editori di un'antologia di *consilia* di Taddeo hanno descritto «i *libelli* sulla salute» come «piccole enciclopedie mediche, brevi e piacevoli da leggere, destinate ad assistere la ricca classe borghese emergente ed a divertire i nobili», immaginando che, in seguito al conferimento al volgare di una nuova «rispettabilità letteraria», fosse nato un contesto in cui «i cittadini benestanti leggevano insieme le poesie di Cavalcanti ed il libello di Taddeo» (Giorgi, Pasini, 1997, 11-12).[4] Gentili (2005, 49) ha quindi individuato nel *Libello* un autentico «incunabolo del *Convivio*», proponendo inoltre di vedere un'allusione a questo testo nel noto passo del trattato dantesco in cui, come esempio di inutilità del dono, si cita il caso in cui «uno medico donasse a uno cavaliere inscritti li Amphorismi d'Ipocràs, o vero li Tegni di Galieno» (I VIII 5; Gentili 2005, 157-68). Nicoud (2007, 62), a sua volta, ha accolto l'ipotesi della scrittura dell'opera in volgare seguendo il parere di Siraisi (1981, 273), la quale però sosteneva l'autorialità della redazione volgare del trattatello esclusivamente sul-

3 Di una «troppo audace deriva interpretativa» scriveva a tal proposito Alessio Milani (2011, 49 nota 107), invitando tuttavia, molto opportunamente, a interrogarsi sull'«insistito ricorrere nella tradizione di fenomeni di accostamento» tra l'*Etica* volgare e i capitoli medici del *Secretum*, fonte principale anche del *Libellus conservande sanitatis*.

4 La citazione di Cavalcanti è motivata dai noti rapporti del fiorentino con Dino del Garbo, chiosatore di *Donna me prega*, e Giacomo da Pistoia, che a Guido dedicò la *Quaestio de felicitate*; sullo stretto rapporto dei medici dello *studium* bolognese con la cultura volgare, cf. Gentili 2003; 2005, 29-31.

e-ISSN 2785-5708

la base della fama di Alderotti volgarizzatore dell'*Etica*. L'idea che il testo fosse composto in volgare e poi tradotto in latino dall'autore è stata poi accettata in ulteriori studi (Fantoni 2010; Milani 2012b, 37; Mellyn 2013, 305).

Dall'attribuzione a Taddeo del *Libello* è discesa a cascata quella di numerosi altri testi che accompagnano l'operetta nei manoscritti. Questa serie di attribuzioni è formulata per la prima volta nell'*operum series* premessa dal Follini ai mss Firenze, BNC, II.II.146 e II.IV.121; essa sembra essere fondata esclusivamente sul fatto che in entrambi il copista scrive alla fine del *Libello*, che chiude la serie: «Explicit liber magistri Tadei». La base probatoria è quindi estremamente fragile, il che non ha impedito che si aggregasse intorno al nome dell'Alderotti un intero scaffale di volgarizzamenti, che comprende il volgarizzamento *Breviloquium de virtutibus* di Giovanni Gallico nella redazione A di Barbi (1895, VII), una raccolta di *Sentenze e detti di filosofi* (pubblicate in Moschini 1827),[5] un compendio volgare del *Secretum Secretorum* (siglato I_{11} in Zamuner 2005, 104-5, edito in Manuzzi 1872, 8-13).[6]

Vorrei quindi sottoporre a verifica questa ricostruzione, analizzando le redazioni volgari del *regimen* – se ne possono, infatti, distinguere ben tre – e mettendole a confronto con il testo latino al fine di stabilire in che direzione è avvenuto il processo di traduzione. Ciò darà anche occasione di analizzare la tradizione manoscritta delle diverse versioni, indagandone le modalità di diffusione e gli intrecci con altri testi della divulgazione in volgare.

2 Regesto dei manoscritti e delle versioni

Sarà necessario prima di tutto approntare un testo affidabile della redazione latina, di cui ho censito finora ventuno testimoni (nell'indicare la bibliografia, mi limito ai titoli che segnalano l'opera di Taddeo; nel caso di codici compositi, la datazione indicata si riferisce alla sezione contenente il *Libellus*):

5 Moschini trasse le *Sentenze* dal ms Firenze, BR, 1282 e, in mancanza di questo, dallo Zibaldone Andreini; solo in quest'ultimo si trovano le ultime trentacinque sentenze pubblicate in volume (a partire dalla nr. CX).

6 Cf. Gentili 2005, 52 per l'attribuzione a Taddeo dei «brani volgarizzati di Valerio Massimo, Ovidio e Seneca» che ritornano in tutti i codici del *Libello* A; la studiosa rimanda a Bertolini (1982, 699 nota 65), la quale ricordava l'indicazione di Follini qualificandola però come «scarsamente probante». Sul tentativo, risalente all'erudito seicentesco Giovanni Cinelli Calvoli, di identificare il volgarizzatore del *Breviloquium* con un Taddeo Dini, domenicano fiorentino di inizio Trecento, cf. Papi 2017, 74 nota 41.

1. Augsburg, Universitätsbibl., II.1.4° 16, sec. XV p.m., cc. 38*r*-43*v* (Kristeller 1983, 570b; Hilg 2007, 196-206; scheda: https://handschriftencensus.de/22813);
2. *Città del Vaticano, BAV, Ross. lat. 674, sec. XV, cc. 8*r*-10*r* (disponibile online: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ross.674; Nicoud 2007, 807);
3. Bergamo, BC A. Mai, MA 343 (Delta VI 28), sec. XV, cc. 209*v*-213*r* (Agrimi 1976, 15; Kristeller 1990, 475a; Nicoud 2007, 772);
4. Brescia, BQ, B.II.12, sec. XV, cc. 52*r*-54*v* (Agrimi 1976, 48; Kristeller 1990, 513a; Nicoud 2007, 778-9);
5. *Firenze, BR, 1246 (L.III.19), sec. XV, cc. 19*v*-21*r* (Morpurgo 1900, 309-19; Marchesi 1903, 21 nota 1; Thorndike, Kibre 1963, 1292; Elsheikh 1990, 35-6; Nicoud 2007, 825-6);
6. *Firenze, BR, 2175, cart., sec. XV, cc. 49*r*-51*v* (Elsheikh 1990, 53-4; Nicoud 2007, 826-7);
7. Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibl., Praed. 18, sec. XV (1470 ca.), cc. 87*v*a-88*r*b (Powitz 1968, 38-42, che però non riconosce l'autore);
8. *Leiden, UL, BPL 2011, sec. XV m., cc. 218*r*-219*v* (disponibile online: https://catalogue.leidenuniv.nl/permalink/f/q6ue0j/UBL_ALMA11322493860002711; Glorieux 1971, 360; Gumbert, Lieftinck 1988, 243-4; Kristeller 1989, 359a; scheda: http://www.mirabileweb.it/manuscript/leiden-bibliotheek-der-universiteit-b-p-l-2011-manoscript/103262);
9. Milano, BA, G 44 sup., sec. XV, cc. 119*r*-122*r* (Agrimi 1976, 90; Kristeller 1992, 41a; Nicoud 2007, 868);
10. *Milano, BA, I 108 sup., sec. XIV, c. 32*r*a-33*v*b (Marchesi 1902, 21; Thorndike, Kibre 1963, 482; Kristeller 1963, 300b; Glorieux 1971, 359; Agrimi 1976, 101; Kristeller 1992, 57a; Nicoud 2007, 869);
11. Milano, BA, N 95 sup., sec. XV (ca. 1429-35), cc. 269*r*-*v*, incompl. (Agrimi 1976, 112; Kristeller 1992, 43a; Nicoud 2007, 869-71);
12. Milano, BA, S 67 sup., sec. XV (1411 cc. 1-183; 1461 cc. 183-259), cc. 254*r*-255*r* (Agrimi 1976, 133; Nicoud 2007, 872);
13. *Modena, BE, Lat. 14 (α.F.1.27), sec. XIV *ex.*, cc. 61*r*-63*r* (Manzoni 1894-5, 273; Kristeller 1963, 368; Nicoud 2007, 874; Di Pietro Lombardi 2017, 64-7; schede online: https://manus.iccu.sbn.it/cnmd/0000166470; http://www.mirabileweb.it/manuscript/modena-biblioteca-estense-universitaria-lat-14-(al-manoscript/202136);
14. Nürnberg, GN, 147588, sec. XV (ca. 1469), cc. 2*r*-4*r* (Kristeller 1983, 656b);
15. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 181, sec. XV, cc. 116*r*b-119*r*a (Nicoud 2007, 894-5);

16. Parma, BP, Parm. 246, sec. XV, cc. 50*v*-55*r* (Nicoud 2007, 927-8);
17. *Pavia, BU, Ms. Aldini 27, 1462, cc. 14*r*-17*v* (De Marchi, Bertolani 1894, 11-12; Nicoud 2007, 928; D'Agostino, Pantarotto 2020, 35-6; scheda: http://www.mirabileweb.it/manuscript/pavia-biblioteca-universitaria-aldini-27-manoscript/232389);
18. Praha, NK, Ms. XI.E.9, sec. XIV, cc. 161*r*-170*v* (Truhlár 1906, 157-8; Nicoud 2007, 931; schede online: https://handschriftencensus.de/13588; http://www.mirabileweb.it/manuscript/praha-národní-knihovna-ceské-republiky-(olim-národ-manoscript/40293);
19. *Roma, BA, 1376 (T.5.14), sec. XIII *ex*.-XIV *in*. (ma il *Libellus* è un'aggiunta di mano più recente), cc. 32*v*-36*v* (Narducci 1892, 581-2; Marchesi 1903, 20 nota 8; Thorndike, Kibre 1963, 482; Glorieux 1971, 359; Nicoud 2007, 932; scheda: https://manus.iccu.sbn.it/cnmd/0000043628);
20. *Torino, BNU, F.V.25, sec. XIV *ex*., cc. 252*r*-259*r* (Pasini 1749, 2, 120; Giacosa 1901, 445; Cipolla, De Sanctis, Frati 1904, 542; Cosentini 1922, 96; De Martino 1987, 59; Saroni 2004, 43, 179; Meirinhos 2011, 411 non registra il *Libellus*; la carta incipitaria del *Libellus* è pubblicata in Naso 2004, tav. XVI);
21. Wolfenbüttel, HAB, Extrav. 295, sec. XV s.m., cc. 13*r*-18*v* (Butzmann 1972, 154-5; Nicoud 2007, 947-8).

Non avendo avuto occasione, finora, di collazionare l'intero testimoniale, ho comunque stabilito un testo di servizio confrontando il testimone base, l'Ambrosiano, con una selezione di manoscritti – indicati, nell'elenco precedente, con l'asterisco –, oltre che con l'*editio princeps* (Bologna, Dominicus de Lapis per Sigismundus de Libris, 1477; IGI 1463, GdW 3819; Thorndike, Kibre 1963, 1292; Glorieux 1971, 360);[7] ciò ha consentito già in questa prima fase di migliorare in diversi punti il testo dell'*antiquissimus*.[8]

Il testo volgare, a sua volta, è stato letto fino a oggi in edizioni unitestimoniali, fondate per la maggior parte su un codice tardo e inaffidabile, il già ricordato Zibaldone Andreini (Puccinotti 1855, XLIV-XLIX; Spina, Sampalmieri 1970; Pazzini 1971, 30-4, ripresa parzialmente in Milani 2012b, 31-3; sullo Zibaldone si fonda anche la stampa di Manuzzi 1863a, ove pure sono adibiti altri codici di cui non si indica però la segnatura; Zambrini 1852 dà invece il testo del Naz. II.II.146);

7 Sull'influsso della medicina medievale (compreso il *Libello* di Taddeo) nell'Italia del Rinascimento, cf. Cavallo, Storey 2013. Una copia della *princeps*, conservata presso la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, è disponibile online all'indirizzo http://diglib.hab.de/inkunabeln/20-1-med-3/start.htm.

8 Nell'altro testimone di data alta, il codice della Biblioteca Angelica, il *Libello* fu aggiunto in un secondo momento (come rilevava già Nicoud 1996, 68; 2007, 932).

ciò ha finito per distorcere la percezione del testo, obliterando l'originaria vicinanza del volgare alla versione latina. Per ricostruire un testo più vicino alla forma originaria, ho quindi censito i testimoni del *Libello per conservare la sanità del corpo*, identificandone otto; li elenco con l'indicazione delle principali descrizioni esistenti (suscettibili, in più casi, di integrazioni puntuali che rimando ad altra sede):

1. Firenze, BML, Conv. Soppr. 148/2 (già SS. Annunziata 1891), cart., sec. XV (a. 1453?), detto 'Zibaldone Andreini' = L (Bertolini 1982, 697-705; Bellomo 1990, 48-9; Milani 2001, 233-8; Zinelli 2000, 552; Zamuner 2005, 98-9, 104-5; Fantoni 2010);
2. Firenze, BML, Gaddi 92 (già Magl. XXI.82), cart., sec. XIV metà/terzo quarto = G (Bandini 1792, 90-1; Bruni 1961, 314; Del Punta, Luna 1989, 150-1; Bertelli 2011, nr. 114, 148-50);
3. Firenze, BNC, II.II.146 (già Magl. XXI.141), membr., sec. XIV prima metà = F^1 (Mazzatinti 1899, 30-3; Bellomo 1990, 61-3; De Robertis 2002, 1*: 205-6; Bertelli 2002, nr. 7, 85-7; Vaccaro 2011, 27-8);
4. Firenze, BNC, II.IV.121 (già Magl. XXI.142), cart., 1459 = F^2 (Mazzatinti 1900, 131);
5. Firenze, BNC, Magl. XXI.62, membr., sec. XV s.m. = F^3 (non conosco descrizioni del ms, che è segnalato da Marchesi 1903, 21 nota 2);
6. Firenze, BR, 1282 (P.III.13), cart., sec. XV s.q. (Morpurgo 1900, 343; Del Punta, Luna 1989, 149-51; Elsheikh 1990, 37);
7. Philadelphia, PUL, LJS 479, membr., sec. XIV m. = S (*Western Manuscripts and Miniatures* 2001, 62-3; Menozzi 2021, 216 e nota 27).
8. Venezia, BNM, It. XI. 57, cart., 1463 = V (Merolla 2012, 95-6).

Per stabilire un testo critico, ho collazionato integralmente i testimoni del *Libello*, giungendo alla costituzione di uno stemma; in caso di adiaforia, ho seguito il più antico e affidabile, il Naz. II.II.146, che ho scelto anche come *manuscrit de surface* per le varianti formali (cf. Leonardi 2011, 10). Un confronto tra il testo ricostruito in questo modo e quello dello Zibaldone Andreini permetterà immediatamente di apprezzare i passi avanti compiuti. Nella tabella 1 ho inserito anche alcuni passi del compendio volgare I_{10a} del *Secretum* edito da Milani (2018), all'interno del quale sono inseriti prelievi dal *Libello* (cf. anche Milani 2012a). Nel riconoscere tali apporti, lo studioso si serviva del testo dello Zibaldone (ripreso, come si è detto, nelle principali edizioni moderne); il raffronto diviene però ancora più stringente facendo riferimento a un testo criticamente fondato.[9]

9 Rimando all'edizione critica di tutte le versioni, attualmente in preparazione, per la giustificazione analitica delle scelte operate nella *constitutio textus*.

Tabella 1 Confronto tra testo dello Zibaldone Andreini e testo critico

Libellus	***Libello* – Zib. Andreini**	***Libello* – testo critico (red. A)**	**Compendio volg. *Secretum***
Mundifica nares tuas et pectus expurgando et *eiciendo fastidium* quod existit in eis, quia ex hoc pectus et cerebrum leviatur, et loquela magis redditur expedita. Terge dentes tuos et gingivas cum cortice arborum calidarum et siccarum sapore, *quia tuum flatum reddent bonum et odoriferum, et dentes et gingive ab omni immunditia purgabuntur.*	Anche mondificha e netta lo tuo naso e il peto spurgandoti, e i denti netando, perché lo stomacho e la loquella e il petto se n’alevia e diviene più spedita, netando i denti e giengie chon chortecie d’albero odorifero.	Anche mondifica e necta lo tuo naso e ’l pecto, spurgandoti e *gittando lo fastidio* lo qual è in quelle, però che di ciò lo pecto e ’l celebro se n’alevia e la loquela ne diventa più expedita. Li tuoi denti e gingie spesso necterai con corteccie d’arbori caldi e secchi di sapori, *e di ciò lo tuo fiato ne diventerà buono e odorifero.*	§ 10: Ancho mondifica *et* netta lo tuo naso e ’l petto spurghandoti, *gittando lo fastidio* di tutto.
Postea vero *labora et exercita corpus tuum* ut es usus, illud cum temperantia fatigando, quia talis fatigatio validas operatur virtutes, calorem enim naturalem confortat, et superfluitates corporis consumuntur; *et sic utilissimum est corpus fatigare cum temperantia ante cibum.*	Dopo queste chose afaticherai il chorpo chome sè usitato, e quella chon tenperanza, perché la faticha adopera molta virtù, chonforta lo chalore naturale, e le superfruità si chonsumano anzi mangiare.	E dipo queste cose *lavora ed afatica lo tuo corpo* come tu sè usato, quello con temperança afaticando, però che cotale affaticamento opera molte vertù, cioè conforta lo calore naturale e le soperfluità del corpo si consumano; *e cosìe èe utilissimo afaticare lo corpo con temperança ançi mangiare.*	Dopo queste cose, *lavora et affaticha lo tuo corpo*, cioè con temperantia tanto innançi mangiare come di dietro.

Studiando la tradizione del *Libello* sono inoltre emersi testimoni di due ulteriori redazioni del testo. La prima, che chiameremo versione B, è testimoniata da due manoscritti. Il primo e più antico di essi è il codice Firenze, BNC, II.IV.33, un cartaceo *in fol.* risalente al secondo quarto del Trecento.[10] La presenza in questo manoscritto (cc. 49rb-51vb) di un *Libello della sanità conservare lo quale fu composto dal maestro Tadeo* era nota già a Biscioni (1723, 344-5; 1741, 35 e impressioni successive). L’erudito citava infatti due codici del *Libello*, appartenenti rispettivamente a Pier Andrea Andreini (lo Zibaldone)

10 Desumo la datazione dalla filigrana del tipo *fruit*, molto simile a Briquet 7345 (Bologna, 1336; Siena, 1331-1332) e, in misura minore, a Briquet 7346-9 (rispettivamente Torcello, 1338; Firenze, 1341; Bergamo, 1342; Bologna, 1342). Il codice è datato alla prima metà del Trecento nella scheda del *Catalogo BIFLOW* (Ribaudo 2019).

e al Magistrato della Mercanzia di Firenze: quest'ultimo corrisponde verosimilmente al Naz. II.IV.33, che ha provenienza 'Camera di Commercio, a. 1779'; lo studioso riscontrava, inoltre, che l'opera è «come in foggia di lettera scritta ad un Neri» secondo la dedica che, come vedremo, si riscontra nel manoscritto (Biscioni 1723, 344). Puccinotti (1855, XLII), fraintendendo il passo di Biscioni, pensò a un secondo codice di proprietà di Andreini, diverso da L, ignorando l'esistenza del codice della Biblioteca Nazionale. Il *Libello* fu poi registrato correttamente da Mazzatinti (1900, 100), ma il codice è rimasto sconosciuto a chi si è successivamente occupato dell'opera.[11] Testimonia la medesima redazione il codice Firenze, BML, Pluteo LXXIII 48 (cart., in quarto, XV sec. = P); in questo caso il *Libello*, trascritto alle cc. 35*r*-37*v*, non è mai stato rilevato probabilmente a causa della rubrica, senza confronti nella tradizione latina o volgare dell'operetta (*In questo presente libro si contiene chome l'uomo si dee conservare lo suo corpo sano, cominciando dal principio della sua gioventudine per infino alla vecchieçça*). Il mancato riconoscimento del testo è stato inoltre favorito da una situazione testuale eccezionale; nel codice laurenziano, infatti, il testo è stato con ogni probabilità copiato da un esemplare con i fogli in disordine: le sue sezioni sono state montate in una sequenza apparentemente coerente che tuttavia non coincide con quella del testo originale. Il *Libello* è stato quindi catalogato da Bandini (1778, 287) come *Fragmentum libri de Physionomia* e questa identificazione non è stata smentita da chi si è occupato del codice in anni recenti (Nicoud 2007, 438-9). L'edizione di questa redazione sarà basata sul codice della Nazionale, più antico e maggiormente corretto; il confronto con P consente di emendare alcuni guasti, mentre altri accomunano i due testimoni configurandosi quindi, allo stato presente delle conoscenze, come errori d'archetipo.

Una terza redazione (C) è testimoniata da due codici di origine settentrionale. Il primo è il codice Modena, BE, Campori App. 1258 (γ.F.5.11).[12] Si tratta di un frammento del codice Ghinassi (Levi 1908; Nocita 2003; 2004; 2006, 583-4), una miscellanea tardo-trecentesca così detta dal nome del suo più celebre possessore ottocentesco, il quale ne trasse la pubblicazione di una frottola attribuita a Petrarca (Ghinassi 1856; cf. Vecchi Galli 1977-78). Il manoscritto fu in seguito diviso in tre tronconi, segmentandone i contenuti tra testi medici ed epistolari (Modena, BE, Campori App. 1258, γ.F.5.11), testi poetici sulla politica bolognese (Modena, BE, Campori App. 38, γ.N.7.9), testi poetici miscellanei (Roma, BNC, 563, già Boncompagni 537). Le

11 Zamuner (2015, 112 nota 17) dà notizia sinteticamente delle due redazioni sulla base di un precedente contributo inedito di chi scrive (Rossi 2012-13).

12 Il codice è disponibile online all'indirizzo https://edl.beniculturali.it/beu/850010983.

e-ISSN 2785-5708

prime carte del codice Campori App. 1258 (cc. 1*r*-3*r*) ci consegnano quindi il *Libello* di Taddeo, rubricato come *Remedia circa conservationem sanitatis in corpore hominis sumpta de libris maximorum medicorum*; la presenza di una diversa redazione volgare del *Libellus* fu notata da Luigi Stroppiana, che ne diede la trascrizione sulla base di quest'unico testimone (1950; il testo è ripreso in Pazzini 1971, 35-9).

Il secondo testimone è il codice Città del Vaticano, BAV, Vat. Urb. 1013 (cc. 50*r*-52*r*);[13] si tratta di una miscellanea tardo-trecentesca di cui manca tuttora una descrizione pienamente soddisfacente, benché numerosi studiosi si siano soffermati di volta in volta su singoli testi in essa contenuti (Monaco 1978-79, 190-1; Prete 1990, 713; Andreose 1998, 58-5; 2000, 73-4; Marinetti 2018). Resta da dimostrare l'unitarietà del manufatto; la provenienza veronese, indicata da Andreose per la prima sezione del codice – che trasmette una redazione volgare della *Relatio* di Odorico di Pordenone –, non vale infatti necessariamente per altri testi oggi riuniti sotto la stessa legatura, su alcuni dei quali torneremo in un paragrafo successivo. La rubrica del *regimen* di Taddeo ci presenta l'indicazione di un nuovo destinatario: *Questo libro sì è fatto e composto per lo valentissimo e savissimo homo Maestro Taddeo da Firense dottore in della arte della medicina in della cittade di Bologna, mandato a L. nobele de Luccha*. La trascrizione termina bruscamente, senza che vi siano perdite nel manoscritto, all'inizio della trattazione sull'estate (*per lo cui tempo e condittione per lo caldo e per lo secho si distempera e imperciò moltitudine di colera in delli corpi humani s'ingenera*); poiché le rimanenti due stagioni figurano regolarmente nell'Estense, si può pensare a una caduta di testo in un antecedente dell'Urbinate. Benché la copia modenese sia più completa, l'Urbinate si dimostra maggiormente conservativa e sarà quindi preferibile come testimone base per l'edizione.

Come si può spiegare la presenza di più dedicatari nelle diverse redazioni dell'operetta? Tutte le dediche riscontrate sono testimoniate in modo incerto. Quella a Corso Donati si trova, allo stato presente delle conoscenze, in soli due codici (Ambr. I 108 sup., Ang. 1376); resta da verificare se altri testimoni del latino, tra quelli da me finora non esaminati, riportino indicazioni differenti. La dedica a Neri, personaggio di assai difficile identificazione, è nota finora solo nel manoscritto della Nazionale della redazione volgare B, mentre nell'altro testimone della redazione B, il codice Pluteo LXXIII 48, il destinatario è indicato soltanto come *mio signore et amicho*; si può peraltro

13 Il codice è disponibile online all'indirizzo `https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1013`; la presenza del testo alderottiano, non segnalata in bibliografia, si desume però dalla catalogazione online (`https://digi.vatlib.it/mss/detail/Urb.lat.1013`); cf. anche Ribaudo 2019.

chiedersi se il 'Neri' non nasca dall'indebito scioglimento un originario, e generico, *N*. Isolata è anche la dedica, nella rubrica di uno dei due testimoni della redazione C, a *L. nobele de Luccha*. Puccinotti (1855, XLII) – il quale, pur non essendo al corrente dell'esistenza di diversi volgarizzamenti, sapeva da Biscioni delle diverse dediche riscontrabili nella tradizione – ipotizzava che Taddeo avesse indirizzato l'operetta a diversi destinatari, provvedendo anche a trasferirlo da una lingua all'altra a seconda delle esigenze contingenti. Sembra, tuttavia, poco verosimile che il medico fiorentino possa aver inviato lo stesso testo a più persone con le poche varianti riscontrabili, che non intaccano la sostanziale identità dei testi. È forse più plausibile pensare che il testo nascesse con una dedica specifica, resa poi più generica in vista di una più larga circolazione dell'opera; non si può comunque negare che ci sia qualcosa di incongruo nella compresenza nell'Ambrosiano della dedica in rubrica a un destinatario ben preciso (*transmissus nobili militi domino Curso Donati de Florentia*) e della generica indicazione nel testo di una composizione avvenuta *precibus et amore cuiusdam mei amici multa mihi dilectionis teneritate coniuncti*.[14]

3 Confronto tra le versioni

Riporto quindi gli incipit delle tre redazioni a confronto con quello del testo latino, segnando con il corsivo le principali varianti e con il grassetto le corrispondenze letterali delle redazioni volgari con il latino **[es. 1]**:

> Quoniam passibilis et mutabilis existit humani corporis condictio, complexionem et *consistentiam* quam a principio sue originis homo habuit non servando, *necessarium extitit* artem et scientiam invenire, per quam in sanitate et natura et corpus hominis *conservetur*. Motus igitur precibus et amore *cuiusdam mei amici multa mihi dilectionis teneritate coniuncti*, nec non pro utilitate *aliorum hominum more viventium bestiarum*, ad conservationem sanitatis et vite in humanis corporibus, *libellum medicinalem invenire disposui* de libris et dictis philosophorum *breviter compilatum*. *Ecce* tibi scribo *et narro*, *amice karissime*, quod si tuam vitam in sanitate longo tempore conservare desideras, multasque malitias atque pericula tui corporis *evitare*, diligenter actende hec mea monita

14 Puccinotti (1955, XLII) faceva distinzione tra il destinatario, di volta in volta Corso Donati o Neri, e l'amico citato nel testo, su richiesta del quale il *regimen* sarebbe stato composto (che lo studioso proponeva di identificare con Brunetto Latini); la sua ricostruzione è però messa in crisi dal fatto che nella redazione B il nome di Neri appare al posto del generico amico, e non accanto a esso.

e-ISSN 2785-5708

de libris medicinalibus diligenter *extracta* et sub brevi compendio compilata.

[red. A] In perciò che la condictione del corpo humano è passibile e mutevele, non servando la conplexione e ***consistençia***[15] le quali ebbe dal principio del suo nascimento, *fue di necessità mistieri* di trovare sciençia et arte per la quale in sanità la natura e 'l corpo del'uomo ***si conservi***. E però, mosso a' prieghi e per amore ***d'alcuno mio amico***, e ancho per comune utilità *d'ongne huomo*, li quali vivono ***al costume dele bestie***, per conservatione dela sanità e dela vita *proposi* in me medesmo di *rechare* dei decti e de' libri deli antichi phylosophy *questo libello*. ***Ecco*** che ti scrivo a te, *amico carissimo*, che si tu desideri di conservare la tua vita in sanità e *di* ***vitare*** *e di schifare* molti pericoli e malitie del tuo corpo, attende diligentemente questi miei ***amonimenti*** li quali òe ***tracti*** de' libri *dela medicina*.

[red. B] Inperciò che lla condicione del corppo *nostro* humano sì è passibille et mutibile, la compressione et la *substancia* la quale l'uomo ebe dal principio dello nascimento suo non observando, *lo comandamento del nostro signore Idio fu per bisongno* di trovare arte et scientia per lla quale lo corpo dell'uomo et la sua natura *si potesse conservare*. Et perciò *io Tadeo* mosso per llo prego et amore *de Neri meo signore et amico per sua utilità* et per utilità ***d'altri huomini*** che viveno *non bene*, a conservatione della sanità et della victa ***ne' corpi humani*** *medicinale et utile libello proposi di trovare* dilli libri *et aultoritadi* di filosofi ***compilato brevemente.*** *Et perciò* scrivo *et dico* a te, *signore meo et amico*, che se tu desidere longo tempo la tua vita conservare in santà et molte malitie et pericolli del tuo corppo *schifare*, atende dilligentemente questi mei ***admonimenti*** cum grande dilligentia *cavati* de' libri ***medecinali*** *sotto uno breve libello ordenati*; et dice così.

[red. C] Perché passibile e mutabile ***stae*** la condittione del'umano corpo, la complessione e lla *fermessa* la quale l'omo ebbe dallo nascimento non oservandola, mistieri fue trovare l'arte e lla scienzia per la quale in sanitade la natura del corpo dell'omo ***si con-***

15 L'attestazione di *consistenz(i)a* diviene la prima sicura della voce, dato che l'esempio del *Libro della cura delle malattie*, già addotto nella terza e quarta Crusca, potrebbe essere una falsificazione di Francesco Redi (cf. TLIO s.v. e Volpi 1917; il testo, risalente ai primi decenni del Trecento, è edito in Manuzzi 1863b, ma non vi si trova il passo citato dal Redi; sui falsi rediani cf. anche Mosti 2008). La voce dovrà quindi essere senz'altro retrodatata rispetto all'ultimo quarto del Trecento cui rimandano i vocabolari più recenti, con riferimento alle occorrenze nel commento di Francesco da Buti al *Purgatorio* (1385-95).

> ***servi***. Unde io, molto per pregho e amore ***d'uno mio amicho, a mme coniunto con teneritade de molto amore***, e non per utilità ***d'altri homini viventi come bestie***, per conservattione della sanitade e della vita *de' corpi delli homini*, di ***trovare*** lo libro della medicina ***abbo disposto*** in picciolo volume comesso chavato delli libri e delli detti deli filozafi. ***Eccho*** a tte, ***amicho carissimo***, scrivo ***e narro*** che se lla tua vita longho tenpo in sanitade conservare desideri, e molti pericholi e molte malizie del tuo corpo desideri schifare, diligentemente attende a questi miei *amaestramenti* delli libri ***medicinali*** diligentemente *chavati* e *sotto breve congiungiment[o] messi*.

Nel prologo, la redazione B si distingue per alcune varianti non spiegabili con accidenti di tradizione: il riferimento al *comandamento del nostro signore Idio*; la dedica inserita nel testo a un destinatario ben preciso (*Neri meo signore et amico*); l'attenuazione del *more viventium bestiarum* del latino in un più blando *che viveno non bene*. Quest'ultima scelta, se non risente di un accidente di tradizione nel modello latino, è forse dovuta a cautela verso un dedicatario potente e ben precisato, che certo non avrebbe avuto piacere di sentirsi associare a coloro che *viveno al costume delle bestie*, secondo la lezione del testo A; quest'ultimo, così come il testo latino, presenta invece una dedica più indeterminata all'interno della quale il riferimento agli uomini che vivono bestialmente ha soltanto la funzione di topos retorico ben consolidato (sulla *vita bestiarum*, si veda ad es. la *Summa Alexandrinorum*, in Fowler 1982, 198; nella versione di Taddeo: *E sono molti huomini li quali vivono [secondo] la vita delle bestie, la quale si chiama vita di concupiscença, però che seguitano tucte le loro volontadi*, Gentili 2005, 255). Simili varianti fanno pensare senz'altro a un intervento d'autore, tanto più che l'inserimento nel testo italiano B del soggetto espresso *io Tadeo* porta a escludere che il cambio di dedica avvenga nell'ambito di un tentativo di appropriazione del testo da parte di altri.

Al di là di queste alterazioni nei paragrafi introduttivi, il testo scorre senza significative variazioni nei contenuti tra le due redazioni volgari; ecco l'esempio di un brano successivo **[es. 2]**:

> Postea vero *labora et exercita* corpus tuum ut es usus, illud cum temperantia fatigando, quia *talis* fatigatio *validas* operatur virtutes, calorem enim naturalem confortat, et superfluitates corporis *consumuntur*; et sic utilissimum est corpus fatigare cum temperantia *ante cibum*. Cum autem tempus appropinquaverit comedendi, utilissimum est corpus a superfluitatibus evacuare, nam ex secessu ante cibum appetitus *accenditur*, corpus et stomacus leviatur.
>
> [red. A] E dipo queste cose *lavora ed afatica* lo tuo corpo come tu sè usato, quello con temparança afaticando, però che cotale *affa-*

ticamento opera *molte* vertù, cioè conforta lo calore naturale e le soperfluità del corpo ***si consumano***; e cosìe èe utilissimo afaticare lo corpo con temperança *ançi mangiare*. Quando s'apresima *l'ora* del mangiare, è *utilissimo* votare el ventre dele superfluità, però che l'appetito si n'*aguçça* e lo corpo e lo stomaco se n'alieva.

[red. B] Et poscia *afatica* lo tuo corppo como tu sè usato, faticandolo con temperança, perciò che tale *faticha* adopera *forti* virtù et conforta lo calore naturale et *tutte* superfluitadi del tuo corppo *consuma*, unde *ella è molto utilissima inançi che l'uomo prenda lo cibo* affaticare cum temperança lo tuo corppo. Et quando *l'ora* del mangiare s'aprosima, vota lo tuo corppo dalle cose superflue, *per ciò che è utilissima cosa*, l'apetito se ne ***accende*** et lo corpo et lo stomaco tuo se n'aleva.

[red. C] Possa *lavora e* ***exercita*** lo corpo tuo sì como sè uzo, quello cum tenperanza fatigandolo, però che tale *afatighamento* aopera ***valide*** virtuti; e lo caldo naturale conforta e le superfluità del corpo ***si consumano*** e così *utilissima cosa è* lo corpo afatighare cum temperanza ***inanti lo cibo***. Quando *lo tenpo* sarà aprosimare [*sic*] de mangiare, *utilissima cosa è* lo corpo di soperchianse voitare, perché *per lo voitamento che l'omo fae innanti lo cibo*, l'apetito si nde ***acciende***, e 'l corpo e llo stomacho si nde alevia.

Aggiungo alcuni altri esempi più brevi **[tab. 2]**.

Tabella 2 Confronto tra le tre redazioni volgari

Es.	Libellus	A	B	C
3	Manus tuas et faciem tuam lava cum aqua frigida et recenti, nam colorem reddit bonum et lucidum, et naturalis calor plurimum confortatur.	Ancho le mani e la faccia laverai coll'acqua fredda, però che ti farà bono colore e *chiaro* e 'l calore naturale si ne conforta.	Le tue mane et la tua facia con acqua freda ***et ricente*** lava, per ciò che *cotale lavamento* dona al'uomo buono et ***lucente*** colore et lo calore naturale *molto* se ne conforta.	Lava le tuoi mani e lla tua faccia con l'acqua fredda *e rezenta*, lo colore ***rende*** buono e più *chiaro* e lo natural caldo *magiormente* si nde conforta.
4	Cerebrum tuum aliquando suffumigare procura rebus siquidem pretiosis,	E *faraiti soffumigamenti* alcuna volta al celebro di cose pretiose,	Lo tuo celabro alquanto *suffumica* di cosse preciose,	Lo celebro tuo alquanto ***sufumigharlo procura*** di cose presiose,
5	nec [talis suffumicatio] tuos capillos canere permictet	e non lasserà ***incanutire*** li tuoi capelli	et non lasa *cadere* li capelli	e non lasserà ***inchanutire*** li tuoi capelli

6	Ire postmodum incipe in ore tuo mastigando semina finiculorum seu anazorum aut garofalos; reddent autem in ore tuo bonum odorem, et stomacum confortabunt, et appetitum acuent commedendi;	E ***poi cominciarai ad andare masticando*** in bocca semi de finocchi o d'anisi, overo garofani, però che lo tuo stomacho se ne *confortarà* e farà buono appetito di mangiare, *e* ***rende buono*** *fiato.*	Nella ***tua*** bocha *masticha* seme di finochi o d'anaçi o gherofani perciò che *lla tua boca ne serà odorifera*, lo stuomaco tuo se ne *conforterà* et lo tuo apetito n*e serà più* ***achuto***;	E dipo queste cose ***comença ad andare mastegando*** in della tua boccha semmina de finocchi, o d'anasi o garofali, e ***renderanno*** in della boccha ***odore*** e lo stomacho *conforteranno* e *sottilieranno* l'apetito del mangiare;
7	Comedere igitur incipe et coram te facias cibos afferri quibus natura tua consuevit melius delectari, quia tales cibi melius applicantur, et melius digeruntur.	Comincerai a mangiare e fara'ti recare inançi quelli cibi che più ti solliono dilectare, però che cotali cibi più s'*acostano* a la natura tua;	Et quando comencierai a mangiare fa venire nella tua presentia li cibi li quali per uso ***la tua natura*** si dillecta, per ciò che cotali cibi melglio ***s'apricano*** et si ***digierino*** *che non fano quelli de' quali la tua natura non è costumata di prendere;*	Donqua incomencia a mangiare e fa' portare denanci da ti tuti quelli cibi li quai maormente la tua natura si diletta, perché cotali cibi meglio *s'apicchano* e meglio si smaltischono.

Tra i tre testi volgari si riscontra una rete di microvariazioni, che appare malagevole spiegare con la dipendenza di una versione dall'altra, dal momento che ciascuna delle tre presenta delle esatte corrispondenze con il latino non riscontrabili nelle altre. In aggiunta, le convergenze riscontrabili tra diverse redazioni volgari sono sempre nel segno della maggiore vicinanza al testo latino (mentre, se una versione fosse la revisione di un'altra, sarebbe lecito aspettarsi che si mantenesse anche qualche coincidenza in lezioni peculiari); viceversa, lezioni più distanti dal modello latino sono limitate di volta in volta a una delle tre versioni. In questo, le tre redazioni si comportano diversamente rispetto alle riscritture che intervengono all'interno della tradizione di una singola versione (per es. nel codice Estense rispetto all'Urbinate per il testo C).

Se, per ipotesi, B derivasse da A, dovremmo allora supporre che il redattore di B abbia nuovamente fatto ricorso al testo latino per cambiare *d'ongne homo* in *altri uomini*, *rechare* in *trovare, dela medicina* in *medicinali* (es. 1), *aguçça* in *accende* (es. 2), *chiaro* in *lucente* (es. 3), *buono apetito* in *apetito [...] più acuto* (es. 6), *s'acostano* in *s'apricano* (es. 7), oltre che per inserire le parole *compilato brevemente* (es. 1), *et ricente* (es. 3), *et si digierino* (es. 7); né si può pensare che A derivi da B, nel quale, a tacere delle rielaborazioni della sezione esordiale, non si trovavano la dittologia *lavora e affatica* (es. 2), l'espressione *rende buono fiato* (es. 6), i capelli preservati dall'*incanutire* (es. 5). In quest'ultimo caso, peraltro, il *cadere* di B nell'es. 5

si spiega agevolmente con un passaggio *canere* > *cadere*, effettivamente attestato nella tradizione del testo latino, mentre un passaggio *incanutire* > *cadere* in volgare sarebbe difficilmente giustificabile; A e B sembrano quindi corrispondere a due testi latini differenti. Allo stesso modo, nell'es. 2, le *molte virtù* del testo A potrebbero rispecchiare il *valde* che si legge in alcuni manoscritti in luogo di *validas* (lezione riflessa invece nel *forti* di B e, a maggior ragione, nel *valide* di C). Quanto alla redazione C, essa in numerosissimi casi è la più vicina al dettato del latino, per esempio nel preservare le parole *a mme coniunto con teneritade de molto amore*, la dittologia *scrivo e narro* (contro *scrivo* di A e *scrivo e dico* di B), il verbo *abbo disposto* (es. 1), il verbo *rendere* (es. 3) e la costruzione *sufumigare procura* (es. 4), ecc.; non si può pensare, tuttavia, che le altre redazioni volgari derivino da C, in virtù dell'assenza in tale versione di molti degli elementi di contatto col latino precedentemente elencati.

A monte delle tre redazioni volgari sembra esserci un testo straordinariamente vicino al testo latino, del quale ognuna di esse preserva qualche elemento; appare preferibile pensare che tale archetipo coincida con il testo latino stesso e che ciascuna delle tre redazioni volgari corrisponda a una traduzione indipendente. Resta da individuare il senso di tali passaggi di traduzione.

Per capire quale tra le diverse redazioni in latino e in volgare sia uscita dalla penna di Taddeo Alderotti, bisognerà cercare all'interno di ciascuna di esse le tracce di accidenti di traduzione che dimostrino la precedenza di una versione sull'altra. Bisogna riconoscere che non si tratta di un'operazione semplice, sia per la brevità del testo (non più di cinque pagine a stampa), sia per il dettato assai piano del testo latino, che difficilmente avrebbe potuto indurre in errore un traduttore. In molti casi ci si deve confrontare, più che con veri e propri errori traduttivi, con varianti, che talora è possibile valutare attraverso il confronto con le fonti dell'opuscolo.

Nel caso, già commentato, di *canere* ~ *cadere*, ad esempio, ci conforta il testo del *Secretum Secretorum*, fonte di questo passo del *regimen*, dove si dice che l'uso di suffumigi *tardare facit caniciem* (cf. per la redazione tripolitana Steele 1920, 69; per quella ispalense Suchier 1883, 476; Brinkmann 1914, 41; Spetia 1994, 427); il giro di frase ci permette, peraltro, di escludere con buona probabilità che il guasto *canere* > *cadere* si fosse prodotto già nel testo consultato da Taddeo. Il *cadere* del testo B è quindi frutto di una degradazione testuale nel latino. Un altro scostamento di B dalla dottrina corrente si ha nel caso seguente:

> requiescas igitur primo super dextro latere, et super sinistro post modicum te revolvas, et *postea ad complendum sompnum tuum* iterum super dextro latere convertaris.

> [red. B] ripossa prima nel lacto dirito et poscia sopra lo mangho sì tti rivolgi et *poscia che averai lo tuo sono compiuto* torna ancho sopra lo lato dirito.

La lezione del volgare è senz'altro erronea, dato che il dibattito in ambito medico riguardava il lato su cui portare a termine il sonno; Taddeo in questo caso abbandona la traccia del *Secretum* per accogliere la dottrina avicenniana (cf. Nicoud 2007, 77); il parere di Avicenna, peraltro, era ricordato già nella glossa di Ruggero Bacone all'opera pseudo-aristotelica (cf. Steele 1920, 73 nota 3). Non si può escludere che il fraintendimento derivasse da un'alterazione del testo latino di partenza, allo stato dei fatti non riscontrata nella tradizione manoscritta.[16]

Particolarmente evidente è la derivazione dal latino del testo C, in cui troviamo addirittura un caso di mantenimento del testo latino corrotto:

> *Cibi autem meliores* et qui sunt generativi melioris sanguinis et faciliores ad digerendum et de quibus humana corpora in sanitate melius confortantur, sunt isti, videlicet carnes castratine, edine, vitelli de lacte et porci iuvenes.

> [red. C] *Cibi ante melioris*, li quali sono generativi de sangue, e più legieri da smaltire, e delli quali l'umana natura in sanità meglio si conforti, prima la carne del castrone, la carne del cavretto e del vitello di latte e del porcho giovane.

Cibi ante melioris è la lezione del codice Urbinate, mentre nell'Estense troviamo una risistemazione: *E perçò li migliori cibi*. Anche in un secondo caso l'Urbinate sembra portare traccia di una corruzione del testo, poi sistemata nell'Estense:

> quia tibi hoc continget, si ordinem non servaveris commedendi: quia si bis in die assuevisti commedere, et commederis tantum unam, tua virtus tuaque substantia debilitatur.

> [red. C] E se llo ordine non arai a sservare di mangiare, questo te n'avirae, che se tu ii volte sè uzato di mangiare lo die, e cotanto magnerai una, la tua vertude e lla tua natura sarà a debilire.

---

16 Una delle revisioni anonime mi invita a considerare l'ipotesi di una corruttela nel testo volgare, suggerendo di restituire un *pria* per il *poscia*; ma, al di là del fatto che *poscia* rispecchia con precisione il *postea* del latino, la costruzione *pri(m)a che* + futuro anteriore non mi sembra accettabile in italiano antico, come ricavo da una verifica sul *Corpus OVI* e da Rohlfs 1969, 76 § 694; Zennaro et al. 2010, 966-7; Bianco, Digregorio 2012, 275-6.

Cotanto, assente nell'Estense, sembra essere frutto di un fraintendimento del *tantum* del modello (mentre una corruttela *soltanto* > *cotanto* in volgare è meno plausibile).[17]

Resta la redazione volgare A; quella, cioè, che tradizionalmente è stata attribuita alla penna di Taddeo. In questo caso è più difficile individuare indizi sicuri di volgarizzamento; il principale è il probabile fraintendimento riconoscibile nel passo seguente, un luogo in cui le redazioni volgari sembrano portare traccia di una diffrazione nella tradizione del testo latino:

> Vinum quod biberis sit odoriferum, coloris aurei saporisque suavis; in quo aqua aliquantulum misceatur, quia *ut* cibus per membra *discurrat* melius operatur.
>
> [red. A] Lo vino che tu berai sia odorifero e di colore d'oro e di savore soave e mettera'vi alcuna cosa d'acqua, però che *come* lo cibo per le membra *discorrendo* mellio adopera.
>
> [red. B] Lo tuo vino sia odorifero, che sia di colore d'oro et di sapore soave; nel quale mischia alquanto d'acqua *quando lo berai*, perciò che llo cibo *discore* melglio per lle menbra *et* melglio adopera *che se fosse puro*.
>
> [red. C] Lo vino lo qual bevi sia odorifero, e de color d'oro e de savore [*sic*] soave, in del quale alquanto d'acqua si mescholi, perché 'l cibo *dischorra* per li menbri *e* meglio *s'adoperi*.

Nessuna delle tre versioni volgari corrisponde esattamente al testo latino che qui si presenta, che è quello dell'Ambrosiano. Esso si può rendere come segue: 'nel quale [vino] si mescoli un poco d'acqua, poiché ha un effetto migliore affinché il cibo scorra per le membra'.[18] La prescrizione di annacquare il vino non si trova, stando a quanto ho potuto verificare, né nella tradizione del *Secretum*, né nel *Canone* avicenniano (che anzi consiglia di evitare mescolanze e di bere, se possibile, solo lontano dai pasti):[19] le opere, cioè, che costituiscono le

---

17 Traggo *una* dall'Estense; non si può però escludere che il numerale fosse andato perduto nel modello latino, da cui il fraintendimento di *tantum*, e che nel codice modenese esso sia stato supplito per congettura.

18 Per il valore di *melius operatur* in ambito medico come 'funziona meglio', 'ha un effetto migliore', si può citare il *Liber mitis* di Guido d'Arezzo (Licciardello 2009, 148): «Cum vino enim oblata vel sequente vino post assumptionem [medicina] melius operatur».

19 Una chiosa di Ruggero Bacone al *Secretum* tripolitano (Steele 1920, 72 nota 5) sintetizza, peraltro, le prescrizioni avicenniane (rintracciabili in *Liber canonis*, *liber* I, *fen* III, *doctrina* II, *caput* VII).

principali fonti del *Libello*. Essa è tuttavia perfettamente congruente con la tradizione ippocratico-galenica, che costituiva una parte fondamentale della cultura medica di Taddeo (Siraisi 1981, 39-40), oltre che con molte pratiche medievali (Andreolli 2000).[20]

Se il senso del testo latino è questo, nessuna delle tre redazioni volgari lo rispecchia con precisione. La redazione A, in particolare, sembra presentare un fraintendimento della sintassi, facilitato dal passaggio *discurrat* > *discurrendo* attestato già all'interno della tradizione del latino. Dando all'*ut* il senso di *come*, si potrebbe richiamare l'idea che il vino sia 'come un cibo', comune nella medicina galenica: si vedano ad esempio la discussione del *De alimentorum facultatibus*, III XXXVIII (Galenus 1490, 2, 13*r*) e, più sinteticamente, la diffusa *Isagoge Iohanitii*, che definisce il vino come «potus qui potus est et cibus» (*Articella* 1492, 1*v*). È legittimo chiedersi se questa possa essere la lezione originaria (ipotizzando quindi che *discurrat* sia una corruttela dovuta proprio alla presenza di *ut*). Si deve però tenere conto che i codici che presentano la lezione *discurrendo* non supportano questa lettura: *l'ut*, quando presente, introduce sempre una proposizione al congiuntivo (cf. Vat. Ross. 674, c. 8*v*: *ut citius cibus per membra discurrendo melius operetur*; Ricc. 2175, c. 49*v*: *quia cibus per membra discurrendo melius operatur*). Mi sembra quindi preferibile pensare che l'Ambrosiano conservi la lezione originaria e che Taddeo faccia riferimento a un'altra concezione diffusa, quella che vedeva nel vino, in questo caso annacquato, un *bonus penetrator*, che facilita lo scorrere nel nutrimento del corpo (Albuzzi 2003, 691).

B e C sembrano invece rispondere ai codici che presentano l'omissione di *ut*, l'introduzione della coordinazione (*et melius*) e il conseguente livellamento dei modi verbali (*operatur* > *operetur*). Questa soluzione non sembra, a sua volta, del tutto accettabile, dato che a questo modo il soggetto sottinteso della seconda subordinata dovrebbe essere nuovamente il vino, e non il cibo che è soggetto della prima; proprio per appianare questa difficoltà, la redazione B inserisce il completamento *che se fosse puro*. Del resto, in nessuno dei testimoni latini che ho potuto consultare le varianti appena ricordate si combinano in una valida alternativa alla lezione dell'Ambrosiano, che quindi ho mantenuto a testo.

Come elemento di minor valore probatorio ma comunque significativo, possiamo notare la presenza nel testo A di due glosse introdotte da *cioè* per spiegare i latinismi, secondo una tipologia segnalata come indizio di volgarizzamento da Cesare Segre (1963, 61-3):

20 Non ho trovato paralleli per questa prescrizione nei *Consilia* di Taddeo, nei quali, del resto, non si trovano in genere le pur minime giustificazioni delle prescrizioni («quia…») osservabili nel *regimen*.

e-ISSN 2785-5708

sed unicum tibi cibum assummas, ex quo natura tua melius delectetur.

[red. A] ma prendi solo d'uno cibo, *cioè d'una vivanda*, e spetialmente di quella che più si diletta la tua natura.

corpus tuum purgare per flobotomiam et ventris exitum procurabis.

[red. A] e fa che purghi lo tuo corpo per flobotomia, *cioè in farti sciemare del sangue*, e anche per votamento del ventre.

Nel secondo caso, la glossatura si spiega con la presenza di un termine tecnico della medicina, verosimilmente estraneo all'uso volgare (quella del *Libello* è infatti la prima attestazione nota).[21]

In conclusione, benché il dossier probatorio rimanga piuttosto scarno, anche a causa della brevità del testo, mi sembra che l'ipotesi più plausibile sia che tutte e tre le redazioni volgari dipendano dal testo latino (mentre l'onere della prova ricadrà su chi voglia sostenere la priorità di una delle redazioni volgari).

4 Per un confronto con l'*Etica* volgarizzata da Taddeo

Nel considerare la possibilità che una delle versioni volgari sia d'autore, si pone quasi inevitabilmente il confronto con la versione dell'*Etica* attribuita dalla tradizione a Taddeo Alderotti; si tratta, come è noto, di una traduzione della *Summa Alexandrinorum* (Saccenti 2010), intessuta tuttavia di prelievi sia dalla versione di Grossatesta della *Nicomachea*, sia dal commento di Tommaso d'Aquino a quest'ultima (Gentili 2006; 2014; Zavattero 2012; sulla fortuna dell'*Etica* volgare di Taddeo, cf. Refini 2020, 67-85). Confrontare la metodologia traduttiva dell'*Etica* volgare con quella delle versioni del *regimen sanitatis* risulta però difficile per una serie di motivi. In primo luogo, l'*Etica* volgare è ancora priva di edizione critica, seppure essa sia stata da tempo annunciata da Sonia Gentili; per andare oltre ai brevi saggi testuali resi disponibili dalla studiosa (Gentili 2006; 2018), si deve risalire alle trascrizioni rese disponibili dalla tesi di dottorato inedita di Alessio Milani (2011). Meno affidabile è il ricorso all'edizione ottocentesca del *Tesoro* volgare (Gaiter 1877-83), testo nel quale,

21 Le prime occorrenze del lemma registrate dal TLIO (s.v.) si riferiscono al *Ricettario* di Piero Ubertino da Brescia (datato 1361 e edito in Elsheikh 1997); la *Santà del corpo* di Zucchero Bencivenni attesta, comunque, in due occorrenze il verbo *flebotomare*, accompagnato in entrambi i casi dalla chiosa del volgarizzatore *cioè sengniare* (TLIO s.v.).

secondo la ricostruzione oggi accolta dalla maggioranza degli studiosi, fu incastonata la traduzione di Taddeo (Marchesi 1903; 1904; Gentili 2006; 2014; Milani 2011 si mantiene aperto a più ipotesi; sulla tradizione del *Tesoro* cf. Giola 2010). Benché il testo sia, sostanzialmente, quello (da cui le obiezioni opposte da Gentili 2015, 51 nota 29 alla cautela di Dotto 2013, 161 nota 6), si deve pur tenere conto della possibilità che, nell'integrare l'*Etica* di Taddeo nel volgarizzamento del *Tresor*, intervenissero modifiche. Un unico caso sostanziale, relativo alla diversa traduzione della parte finale, è registrato in Gentili 2014, 52; ciò non toglie tuttavia che anche nel resto dell'opera si siano potute produrre varianti tali da colpire proprio quei minimi fenomeni su cui, come vedremo, si misura la tecnica traduttiva. Come se non bastasse, il testo della *Summa Alexandrinorum* è a sua volta incerto; sembra che le due edizioni disponibili, entrambe monotestimoniali, rispecchino due diverse redazioni (Sa1, edita in Marchesi 1904, e Sa2, edita in Fowler 1982): è probabilmente la seconda, frutto di una revisione testuale compiuta verosimilmente a Padova (D'Alverny 1978), la più vicina al modello di Taddeo. Manca, tuttavia, una collazione integrale dei testimoni che consenta di stabilire quali delle lezioni del codice di Admont (su cui si basa l'edizione di Sa2) siano innovazioni intervenute in una fase successiva rispetto all'operato del medico fiorentino (il manoscritto risale, infatti, alla fine del Duecento o all'inizio del Trecento: Ubl 1999, 512-13).

Tale situazione risulta particolarmente scoraggiante in rapporto al tipo di confronti su cui, a partire dagli studi pionieristici di Minio Paluello (1972), si fonda la discussione attributiva per le traduzioni di opere filosofiche e scientifiche (cf. Vuillemin-Diem 1995, 16-17; Hasse 2012; Beullens 2020; sul contesto culturale delle traduzioni, cf. Goyens, De Leemans, Smets 2008; De Leemans 2014; Refini 2020). Il metodo stilometrico è fondato sul computo minuzioso della resa di minimi fenomeni linguistici, quali gli avverbi o le congiunzioni, i quali – secondo un paradigma indiziario, verrebbe da dire, di tipo morelliano (cf. Ginzburg 1986; l'accostamento già in Canettieri 2013, 232) – porterebbero impressa involontariamente l'impronta del traduttore. È necessario, tuttavia, che i testi su cui si basa il confronto siano ragionevolmente sicuri dal punto di vista della lezione: e non è questo il nostro caso, dato che questi minimi elementi testuali sembrano interessati da varianti particolarmente numerose (come emerge con evidenza dai saggi di collazione di Milani 2011, 57-80). Per attribuire a un unico traduttore più atti traduttivi, è inoltre opportuno che i testi in esame siano commensurabili (cf. Canettieri 2013, 235: «per applicare efficacemente questo genere di analisi, è necessario che i testi comparati, oltre che paragonabili in termini di genere, lingua e contenuto, siano sufficientemente lunghi»); tra il *Libellus* e la *Summa Alexandrinorum* vi è invece una grandissima lontananza dal punto di vista della materia, della complessità filosofica, della tenuta ar-

gomentativa, per non dire della semplice differenza di estensione (la *Summa* è forse quindici volte il *Libellus*). Si può anche osservare che la distanza tra il latino colloquiale del *regimen* e le redazioni volgari non è paragonabile a quella tra il greco o l'arabo dei testi aristotelici e il latino dei traduttori, cosicché nel secondo caso mi sembra più probabile il prodursi di soluzioni individuali facilmente riconoscibili.

Anche il raffronto tra una possibile autotraduzione e la traduzione di testi altrui è malsicuro. La differenza più macroscopica tra i due casi in esame riguarda il grado di fedeltà all'originale: non soltanto quella della *Summa*, come già anticipato, abbandona frequentemente il testo di partenza per inserire prelievi da altri testi (necessità che non si doveva presentare nel caso della versione di un testo proprio), ma essa non consiste quasi mai in una resa parola per parola. Riporto un paio di esempi:

> Ars igitur regitiva et directiva civitatum princeps est artium aliarum eo quod sub hac continentur res honorabiles et valide ac salutaris consistentie, utpote ars exercitualis, et ars dispensativa familie domus ac rethorica ipsa, eo quod hec utitur artibus activis omnibus et conponit et ordinat leges earum et iudicia et distinguit inter laudabiles earum et illaudabiles. Huius itaque artis propositum appropriat et applicat sibi proposita omnium artium reliquarum. (Fowler 1982, 196-7)

> Dunque l'arte civile, la quale insegna reggere la cictade, è principale e sovrana di tucte l'altre arti, [perciò] che socto lei si contengono molte altre arti le quali sono honorevoli, sicome la sciença di fare hoste e di reggere la famiglia e la rettoricha. È anche nobile perciò ch'ella sì ordina e dispone tucte l'altre che si contengono socto lei, e il suo compimento e il suo fine sì è compiemento e fine di tucte l'altre. (Gentili 2006, 254)

In questo caso, al di là di qualche occasionale prelievo da altre fonti (è il caso della resa *principale e sovrana* che, secondo le osservazioni di Gentili 2014, 267, sembra rispecchiare le diverse traduzioni latine della definizione aristotelica di 'scienza architettonica'), notiamo soprattutto la disinvoltura con cui Taddeo rende *ars regitiva et directiva civitatum* come *arte civile, la quale insegna reggere la cictade*, o parafrasa la definizione di *proposita omnium artium reliquarum* nella frase conclusiva.

Un secondo passaggio, estratto da un diverso luogo del testo, conferma la medesima impressione (cf. anche Gentili 2018, 188-90):

> Cum igitur magnanimus dignus existat eius quod optimus est, optimus homo erit ipse; neque movebit ipsum modicum quid neque inclinabit animositatem eius ad aliquod turper agendum. Videtur

e-ISSN 2785-5708

> igitur magnanimitas quasi decor et corona virtutum, neque est magnanimitas nisi per virtutes, ideoque non facile invenitur magnanimus, cum sit necesse talem bonum esse in se et beneficum erga alios. Et si quis tales inveniat non magnum reputat honorem sibi exhibitum. Nam merito virtutis perfecte potest vix quecunque reverentia sibi exhibita coequari. Item magnanimus equa lance levat quecunque contingunt ei extrinsecus neque elatus est in prosperis neque depressus in adversis invenitur. (Fowler 1982, 216)

> E l'uomo magnianimo sì è il maggiore uomo e il più honorato che ssia, e non si muove per piccola cosa. E non è inchina la magnianimità sua a niuna soçça cosa. Aduque la magnianimità sì è adornamento e corona di tucte le virtudi, e perciò non è lieve cosa a venire l'uomo magnianimo, ançi è molto forte, perciò ch'elli non è solamente buono a sé ma a molti altri. E se alchuno huomo è magnianimo non si rallegra troppo per li grandi honori che li sieno facti, perciò che non gli puote essere facto tanto honore che risponda alla sua bonaritade e alla sua grandeçça. Anche, il magnianimo non si rallegra troppo per le cose prospere che gli avenghano, e non si conturba per cose adverse. (Gentili 2018, 185)

Anche in questo caso, supponendo che i testi a disposizione siano fededegni, spicca la libertà con cui Taddeo livella *animositas* su *magnianimità* (diversa la soluzione del *Tresor*: Gentili 2018, 189), inserisce l'espressione *adornamento e corona di tucte le virtudi* e la correlazione *non è solamente […] ma*, trasforma *non magnum reputat honorem* in un più vivo *non si rallegra troppo*, espande *ad magnanimitatem* in *alla sua bonaritade e alla sua grandeçça*, trasforma gli indicatori spaziali *elatus est* e *depressus est* nei corrispondenti psicologici *si rallegra* e *si conturba*. Così facendo, il medico fiorentino confeziona, più che una traduzione, una parafrasi, come ben messo in luce da Gentili (2006, 53):

> lungi dall'essere una semplice traduzione della *Summa Alexandrinorum*, l'*Etica* volgare ne rappresenta piuttosto una rielaborazione, caratterizzata da un costante ed intelligente recupero dell'originale aristotelico svolto entro lo schema formale dell'epitome.

Sarebbe, naturalmente, fuori luogo aspettarsi di trovare un simile atteggiamento nel Taddeo ipotetico traduttore di sé stesso (mentre è senz'altro paragonabile l'operazione di parafrasi e ampliamento del *Secretum Secretorum* che presiede alla composizione del *regimen* latino). Per questo motivo, la comparazione tra le due operazioni sembrerebbe arrestarsi di fronte a un'irriducibile diversità.

Senza arrivare, in questa sede, all'utilizzo degli strumenti di calcolo, i soli realmente dirimenti (cf. almeno Burrows 2002; Juola 2006,

2015; Oakes, Meng 2012; Canettieri 2013; Kestemont 2014), mi sono limitato a osservare il comportamento del traduttore nel rendere alcuni connettivi (secondo il 'metodo delle particelle' di Minio Paluello). Il riscontro ha dato, tuttavia, risultati negativi; tra gli indicatori più evidenti, le soluzioni adottate nei tre volgarizzamenti per rendere le sei occorrenze di *igitur*: A ne traduce due con *e* e tre con *e per(ci)ò*, omettendo il rimanente; B ha una volta *et* e tre volte *et perciò*, a fianco di un'omissione e di un *donqua*; C rende invece il primo con *onde*, il secondo con *donqua* e omette i rimanenti (anche se si deve notare che per gli ultimi tre dipendiamo dalla sola testimonianza dell'Estense). Vale la pena di osservare che le soluzioni adottate dai traduttori sono diverse di volta in volta tra di loro: il *donqua* di B non corrisponde al *donqua* di C, ecc. Ben diverso è il comportamento di Taddeo traduttore dell'*Etica*, il quale, quando non omette il connettivo, rende *igitur* costantemente con *adonqua*, come risulta dalla tabella 3, che mette a confronto le occorrenze reperibili nelle prime quindici pagine dell'ed. Fowler (1982; cito con rimando al numero di pagina) della *Summa* con la trascrizione del codice Firenze, BNC, II.IV.274 resa disponibile da Milani (2011; a questo studio rimanda anche la numerazione dei passi, che corrisponde sostanzialmente a quella del secondo libro del *Tresor* nell'ed. Beltrami et al. 2007) **[tab. 3]**.

Tabella 3 La resa di *igitur* nell'*Etica* volgarizzata da Taddeo Alderotti

§	***Etica* volgarizzata (Milani 2011)**	***Summa Alexandrinorum* (Fowler 1982)**
2.1c	*Verbi graçia*: la medicina si àe un suo fine cioè di fare sanitade;	Est *igitur* intentum in medicina sanitas (196)
3.1	*Adunque* l'arte civile la quale insegna reggere la cictade è principale et sovrana di tucte l'altre arti…	Ars *igitur* regitiva et directiva civitatum princeps est artium aliarum (196)
3.1	*Adunque* è lo bene lo quale si seguita di questa sciença si è il bene de l'uomo…	Bonum *igitur* eius usitatum secundum nomen et modum suum est bonum humanum (197).
7.3	Beatitudine si è cosa octima et eletta, giochundissima et dilectabilissima.	Beatitudo *igitur* est omnium rerum iocundissima, optima atque delectabilissima (200).
7.4	Se alchuno dono è facto da Domenedio glorioso et excelso e dato agli uomini del mondo…	*Igitur*, si aliqua rerum donata est hominibus a deo glorioso et excelso […] (200).
7.6	La colonna della beatitudine si è l'operatione che l'uomo fa secondo virtudi.	Columpna *igitur* beatitudinis est operatio secundum virtutem (201).
7.8	Felicitade si è uno acto il quale procede da perfecta virtude dell'anima, et non del corpo.	Felicitas igitur quidam delectabilis actus anime procedens a virtute perfecta non corporis sed animi (202).
12.1a	*Adunque* tucta la intentione di questo libro si è nella dilettatione…	Circa ipsam *igitur* erit tota huius libri intentio (205).

15.3	*Et* la vertù morale si è in quelle operationi nelle quali il troppo e-l poco è da vituperare, e-l meçço è da lodare.	*Igitur* moralis virtus quidem est circa actiones et passiones, et superfluitas in ipsis peccatum est et defectus vituperabilis et medium laudabile est et rectum (206).
15.3	*Adunque* la virtù si è abito voluntario, lo quale si sta nel meçço quanto a noi con diterminata ragione.	Virtus *igitur* habitus est voluntarius indeterminata existens medietate quo ad nos secundum potentiam (206).
18.7	*Adunque* la cagione di questo male si è conchupiscença et ira, et è chagione delli mali fatti per volontade.	Homo *igitur* occasio est concupiscentie et ire […] (209).

Si può osservare, peraltro, la particolare frequenza di impiego di *adunque* nell'*Etica* volgarizzata (più di cinquanta occorrenze nella trascrizione del codice Firenze, BNC, II.IV.274 in Milani 2011), per rendere, oltre a *igitur*, *ideo* o *ergo*; mi limito, anche in questo caso **[tab. 4]**, alle prime quindici pagine dell'ed. Fowler (1982):

Tabella 4 L'uso di *adunque* nell'*Etica* volgarizzata

§	***Etica* volgarizzata (Milani 2011)**	***Summa Alexandrinorum* (Fowler 1982)**
2.1	*Adunque* bene dissero li filosofi che- l bene si è quello lo quale disiderano tucte le cose.	Optime *ergo* diffinierunt bonum dicentes quod ipsum est quod intenditur ex modis omnibus (195-6).
3.1	*Adunque* l'arte civile la quale insegna reggere la cictade è principale et sovrana di tucte l'altre arti…	Ars *igitur* regitiva et directiva civitatum princeps est artium aliarum (196).
3.1	*Adunque* è lo bene lo quale si seguita di questa sciença si è il bene de l'uomo…	Bonum *igitur* eius usitatum secundum nomen et modum suum est bonum humanum (197).
3.4	*Adunque* a colui si conviene la sciença di reggere la città il quale non è garçone di costumi, e-l quale non seguita la sua volontà, se non quanto si conviene, et quando si conviene, et ove si conviene.	*Ideoque* pueri et desideriorum persecutores et dissoluti non profìciunt penitus ex arte civili. Qui autem utitur desiderio secundum quod oportet et quantum oportet et ubi oportet et quando oportet, hic plurimum profìciet ex scientia artis civilis (197).
5.2a	*Adunque* la beatitudine si è il maggiore bene et la più sovrana cosa et la più ottima che l'uomo possa avere.	*Ergo* ipsa est excellentissimum eligibilium et optimum omnium bonorum cum ipsa sit perfectio et finis rerum operabilium (198).
6.3	*Adunque* se la vita dell'uomo è secondo l'operatione della ragione, allora sarà laudabile la sua vita quand'egli la mena secondo la sua propria virtude.	Actus *ergo* homiinis scundum quod homo, erit una trium vitarum prenominatarum e finis, vita scilicet rationis et scientie ac sapientie. Omnis existit et decora per virtutem sibi propriam quando in ipsa perfecta est (199).
11.2	*adunque* ogni virtude si è o con dilectatione o con tristiçia.	Virtus *ergo* omnis est circa delectationem et tristitia (204).
12.1a	*Adunque* tucta la intentione di questo libro si è nella dilettatione…	Circa ipsam *igitur* erit tota huius libri intentio (205)

12.1a	*Adunque* lo 'ntendimento dello artefice della sciença civile si è ch'elli faccia dilettare li suoi cittadini nelle cose nelle quali si conviene, et come et ove et quando et quanto.	Potissima *ergo* est artis civilis intentio, ut faciat hominem delectari in quibus oportet et quantum oportet et cuius gratia oportet et qualiter oportet etc. huiusmodi (205).
14.1a	*Adunque* dico che la vertude non è potensia né passione, ansi è abito…	Sunt *ergo* virtutes dispositions et habitus permansivi et stabiles (205).
15.3	*Adunque* la virtù si è abito voluntario, lo quale si sta nel mecço quanto a noi con diterminata ragione.	Virtus *igitur* habitus est voluntarius indeterminata existens medietate quo ad nos secundum potentiam (206).
17.4	*Adunque*, con ciò sia cosa che la virtù sia in pigliare lo meço, et a pigliare lo mecço sieno stremi con tante |al. mestieri cotante| considerazioni, grave cosa è a l'uomo diventare virtuoso.	Cum *ergo*, ut diximus, fit et in sumptione medii tot et tanta sunt necessaria, valde difficile est fieri aliquem et esse virtuosum (208).
17.5	*Adunque* in tucte le cose è da lodare il meçço.	Medium *ergo* est laudabile in omnibus (208).
18.7	*Adunque* la cagione di questo male si è conchupiscença et ira, et è chagione delli mali fatti per volontade.	Homo *igitur* occasio est concupiscentie et ire […] (209).

Questa predilezione di Taddeo per *adunque* (o magari *dunque*, secondo la patina di altri testimoni dell'*Etica*) non trova alcun riscontro nei volgarizzamenti del *Libellus*: non si contano occorrenze di *(a)dunque*, *(a)donque*, *(a)dunqua*, *(a)donqua* nella tradizione di A, mentre B e C si limitano all'unico caso già ricordato. Il quadro probatorio dovrà certo essere arricchito ulteriormente; mi sembra, comunque, che nessuno dei tre volgarizzamenti abbia uno stile paragonabile con quello dell'*Etica* volgare, come è emerso sia da un confronto complessivo, sia dai primi sondaggi puntuali.

Non credo, in conclusione, che ci siano i presupposti per pensare a una traduzione d'autore del *Libellus*, ma si dovrà pensare all'opera di tre distinti volgarizzatori, rimasti anonimi. L'esistenza di ben tre versioni diverse non è in sé sorprendente per chi abbia familiarità con l'ambito degli antichi volgarizzamenti, ove troviamo non di rado numerose traduzioni della medesima opera. Le tre versioni furono peraltro al centro di interessi diversi, come si comprende osservando più da vicino la tradizione manoscritta dei tre testi.

5 Tra fisica e morale: cenni di storia della tradizione

Nei codici del volgarizzamento A del *Libellus*, o *Libello per conservare la sanità del corpo* si registra una serie ricorrenti di testi; possiamo sintetizzare così i risultati dell'indagine **[tab. 5]**:[22]

Tabella 5 Serie di testi ricorrenti nella tradizione di A

Codici	Volg. Brevil.	Sentenze	Compendio volg. *Secretum*	Fiore di virtù	Cap. agg. al *Fiore*	Piccola dottrina	Libello	Capitula Fidei Christ.
L	1.2*r*-36*v*	2.36*v*-40*v*	3.40*v*-43*v*				4.45*r*-47*r*	
G	1.1*r*-27*r*	2.27*r*-29*v*	3.29*v*-32*v*	4.33*r*-63*r*	5.64*r*-65*r*	6.65*r*-66*v*	7.67*r*-69*v*	8. (volg.) 70*r*-83*r*
R	1.1*r*-25*v*	2.26*r*-28*r*	3.28*r*-30*r*				4.30*v*-33*r*	5. (lat.) 33*v*-45*v*
S	4. 29*v*-48*r*	5. 48*r*-49*v*	6. 49*v*-51*v*	1. lac.-24*r*.	2.24*v*-27*r*		3.27*r*-29*r*	
F[1]	1.1*r*-18*r*	3. 42*v*-44*r*	4. 44*r*-45*r*				2. 26*r*-28*v*	
F[2]	1.1*r*-29*r*	2.29*r*-31*r*	3.31*r*-32*r*				4.32*r*-35*v*	
F[3]	3.32*r*-52*r*	4.52*r*-53*v*	5.53*v*-55*v*	1.1*r*-26*r*	2. 26*r*-30*v*		6.55*v*-57*v*	
V	1. 8*ra*-24*vb*	2. 24*vb*-26*va*	3. 26*va*-28*rb*	5. 30*va*-53*vb*	6. 53*vb*-57*vb*		4. 28*rb*-30*va*	

In tutti i codici è presente un blocco formato da volgarizzamento del *Breviloquium*, *Sentenze e detti*, compendio volgare del *Secretum* e *Libello*. I testi si presentano in quest'ordine in L, G, R, F[2], F[3], V, mentre in S e F[1] l'ordine è rivoluzionato. In S sappiamo che l'ordine in cui i testi si presentano nel codice, frammentario, è ancora quello originale poiché si sono preservate le carte contenenti i confini tra un testo e l'altro. In F[1], il riordino dei testi si inquadra nella costituzione di una raccolta più ampia di testi di tipo didattico-morale. In G, S, F[3] e V si inserisce inoltre il *Fiore di virtù*, collocato in diverse posizioni e, forse, aggiunto indipendentemente in più momenti della tradizione (i codici, infatti, non sembrano appartenere tutti a uno stesso ramo dello stemma).[23] Lo accompagnano i capitoli aggiunti pubblicati come parte del trattato da Gelli (1855; dimostra la non appartenenza al

22 Nella tabella 5 ometto di riportare i testi intervallati tra quelli citati nei codici L e F[1], per i quali rimando alle descrizioni già ricordate. Per S faccio riferimento alla cartulazione antica, che dà meglio l'idea delle proporzioni del manoscritto originario (di cui rimangono oggi solo 18 carte). Sono particolarmente grato a Veronica Dadà per avermi procurato alcune riproduzioni del codice della Marciana.

23 Su altri codici che presentano l'accostamento *Fiore di virtù*-*Breviloquium* volgarizzato, cf. Divizia 2014, 18 nota 1. In G le cc. 67-69, che tramandano il *Libello*, sono fuori posto e non si può escludere che originariamente esse fossero inserite in una diversa posizione nel manoscritto.

Fiore Frati 1893, 270).[24] In G, tra i capitoli aggiunti al *Fiore* e il *Libello* si trova inoltre l'estratto del *Tresor* detto *Piccola dottrina del parlare e del tacere*, qui presentato senza il rimando a Brunetto Latini (il codice si deve quindi aggiungere all'elenco di Divizia 2008, 380-2).[25] In R sono aggiunti in fondo alla serie i *Capitula fidei Christiane* di Egidio Romano; lo stesso testo si trova, volgarizzato, alla fine di G.

Il volgarizzamento A del *Libellus* sembra quindi avere circolato costantemente in miscellanee morali, collocazione ai nostri occhi un po' incongrua ma che trova riscontro nel *Secretum secretorum*. Nell'opera pseudo-aristotelica si leggono infatti in successione i capitoli morali, riassunti nel breve compendio volgare, e il *regimen sanitatis* su cui, come abbiamo visto, si basa il testo di Alderotti.[26] Si può quindi pensare che chi ha redatto il compendio, forse direttamente in volgare (finora non ne è stato individuato un equivalente latino), abbia poi preferito alla traduzione della parte medico-sanitaria del *Secretum* quella dell'operetta di Taddeo, di argomento analogo e dovuta al più celebre medico dell'epoca; si può addirittura chiedersi se il compendio e il volgarizzamento si debbano alla stessa mano (come mi propongo di verificare dando l'edizione congiunta dei due testi). Questo nucleo originario si sarà presto associato a quello formato dal volgarizzamento A del *Breviloquium* e dalle *Sentenze e detti di filosofi*.[27]

Con una serie di successive aggregazioni di testi di ambito morale, che raggiunge l'ampiezza massima in F^1, la materia medica del *Libello* appare sempre più messa in minoranza: bisogna pensare che ben presto l'opuscolo si trasmettesse da un codice all'altro per inerzia, senza che se ne cogliesse il legame con il precedente compendio (i due testi infatti sono scorporati in L, F^1, G, S). È lecito, a questo punto, aspettarsi che il *Libello* venga omesso; ciò accade infatti in

---

24 I capitoli attendono ancora di essere compiutamente indagati; si tratta, essenzialmente, di un compendio del *Della miseria dell'uomo* di Bono Giamboni (pubblicato da Gelli come seconda parte del cap. XXXVII, a partire dalle parole *Se tu vuoi avere buona vita in questo mondo*, 101) e di un trattatello sulla moderazione, con particolare attenzione per il parlare e il tacere e lo sguardo (cap. XXXVIII); in S è presente solo quest'ultimo, con inizio a c. 24*v*. I capitoli si trovano, in assenza del *Fiore di virtù* e con alcuni tagli e variazioni, nel ms Firenze, BNC, II.II.23 (cc. 27*r*b-29*r*a e 29*r*a-29*v*a; cf. Mazzatinti 1898, 141-2).

25 Per un codice che abbina una redazione abbreviata del *Della miseria dell'uomo* con la *Piccola dottrina*, in entrambi i casi in assenza del nome dell'autore, cf. Conte 2018.

26 L'accostamento tra *Secretum Secretorum* e *Libellus conservande sanitatis* si riscontra soltanto nel codice di Oxford, BL, Bodl. 181; si tratta di un testimone inglese del XV secolo (cf. Nicoud 2007, 894-5).

27 Serie di sentenze sono poste in coda all'opera di Giovanni del Galles anche in altre redazioni volgari (per esempio nel ms Pluteo XLIII, 27: cf. Bertolini 1982, 674-5). *Breviloquium* e *Sentenze* si trovano insieme nella stessa redazione dei nostri codici ma in assenza degli altri testi citati nel Ricc. 1382, dove occupano rispettivamente le cc. 110*r*-130*r* e 104*v*-106*v* (tra i due testi è inserito il *Somnium Scipionis* nel volgarizzamento di Zanobi da Strada: cf. Morpurgo 1900, 428-9).

ulteriori manoscritti, in cui troviamo *Breviloquium*, *Sentenze* e compendio del *Secretum* in assenza del *regimen* di Taddeo. È il caso del ms Firenze, BNC, II._.129, che riporta in successione il volgarizzamento del *Breviloquium*, il volgarizzamento del *De doctrina loquendi et tacendi*, il compendio volgare del *Secretum*, le *Sentenze* e un'ulteriore serie di *Sententie e detti notabili per rima*: tale successione è assai simile a quella che si riscontra in F[1], ma è lasciato cadere il *Libello*, che evidentemente non è più sentito come pertinente (Mazzatinti 1897, 228; Zinelli 2000, 552); analogamente, nel ms London, BL, Add. 11899, il compendio precede il trattato sulle virtù (Zinelli 2000, 552; da verificare se in coda al trattato siano presenti le *Sentenze*), mentre esso è accompagnato da detti e sentenze di altra origine nel ms Firenze, BNC, II.IV.128 (Mazzatinti 1900, 134-5).

L'indagine sulla tradizione del *Libello per conservare la sanità del corpo* (o red. A) porta quindi a interrogarsi sui criteri di allestimento delle miscellanee morali che costantemente ce lo trasmettono e che comprendono prodotti di destinazione molto diversa, da un raffinato codice come F[1], di taglio cortese (Bertelli 2002, 86) e adorno addirittura di iniziali istoriate in oro, a libri d'uso di fattura personale di aspetto decisamente corrivo come lo Zibaldone Andreini, passando per F[2] che è scritto da un copista su incarico di un committente (come si deduce dalla sottoscrizione a c. 35*v*b). Oltre alle implicazioni di storia culturale che questo studio comporta, appariranno immediatamente evidenti i vantaggi che se ne possono trarre sia nell'identificazione, sia nella classificazione dei manoscritti delle opere trasmesse insieme al *Libello*, oggetto di vari fraintendimenti nelle descrizioni correnti. Un approccio di questo tipo è particolarmente utile nel caso delle miscellanee di testi morali in volgare, spesso descritte in modo insoddisfacente nei cataloghi a causa della fluidità con cui simili materiali erano assemblati e ricombinati (cf. Divizia 2009).

Del tutto differente è la tradizione del volgarizzamento B; in questo caso il contesto non è morale, ma medico – o, per dirla in termini medievali, 'fisico'.[28] I due testimoni del *Libello della sanità conservare* contengono, infatti, una stessa successione di testi, costituita da volgarizzamento anonimo del *Régime du corps*, *Liber medicinarum*, *Libello*, ricetta dell'*aqua vite* (Lospalluto 1921; Bersani 1986-87; Baldini 1998, 25-6). Il *Libello della sanità conservare* nei due testimoni del testo che ho finora individuato accompagna la traduzione anoni-

28 Nel ms Firenze, BML, Laur. Red. 171.2, testimone del volgarizzamento anonimo del *Régime du corps* (tuttora inedito), si legge la seguente sottoscrizione: *Qui finiscie la fisika, la quale traslatò e rekoe lo Maestro Pero di franciescho in fiorentino*. Il titolo di *Fisica* si riallaccia, peraltro, a quello più diffuso nella tradizione manoscritta dell'opera di Aldobrandino, *Livre de physique* (mentre *Régime du corps* è il titolo scelto da Landouzy, Pépin 1911 sulla base dell'incipit del ms Paris, BNF, Fr. 2021).

ma (R-I);[29] proseguendo le ricerche su questo testo bisognerà quindi esaminare ulteriori testimoni di tale redazione, all'interno dei quali è possibile si celino altri testimoni del volgarizzamento B dell'operetta di Taddeo Alderotti, che potrebbero essere sfuggiti ai catalogatori se interpolati all'interno del trattato di Aldobrandino;[30] come abbiamo visto, è quanto accade nel codice Laurenziano, dove *Liber medicinarum*, *Libello* e *aqua vite* sono anteposti al l. IV del volgarizzamento del *Régime*.

Il fenomeno si può spiegare con un'esigenza di razionalizzazione dell'ordine dei testi: si può immaginare che con l'andare del tempo la *Fisonomia* fosse sentita come un testo di genere differente rispetto alle prescrizioni mediche che la precedono e la seguono; tali testi furono quindi raggruppati, relegando la trattazione fisiognomica in ultima posizione; in questo modo si perde ogni indizio dell'originaria appartenenza del l. IV alla *Fisica* in volgare che apre il codice. Il fenomeno si riscontra spesso nella tradizione dei volgarizzamenti del *Régime*, in cui accade che il quarto libro della *Santà del corpo* sia presentato come opera indipendente dai primi tre, o che ci sia interpolazione di elementi prima della *Fisonomia*.[31]

La redazione C offre un terreno meno favorevole a questo tipo di esplorazioni, dato che i suoi due testimoni trasmettono l'operetta abbinata a testi diversi. Si può comunque osservare che il codice Urbinate, nelle immediate vicinanze del *Libello*, presenta sia testi medici – in particolare un frammento della *Santà del corpo* nella traduzione di Zucchero Bencivenni, alle cc. 34*r*-44*v* (Marinetti 2018) –, sia testi morali: il testo alle cc. 45*r*-49*v*, non identificato nelle precedenti descrizioni (scrive genericamente di «precetti morali» Monaco 1978-79, 191) è in realtà l'appendice al *Fiore di virtù* già riscontrata all'interno della tradizione del testo A. La logica che presiede all'allestimento del manoscritto resta comunque parzialmente oscura. Nel codice Estense, il *Libello* si accompagna invece ad altri brevissimi

29 In Féry-Hue (1997, 143) si segnala la presenza del *Libello* di Taddeo Alderotti (naturalmente senza distinguere tra i due volgarizzamenti) nel ms Paris, BNF, It. 451; si tratta in realtà di un altro testo, l'estratto del *Secretum* sulle *Quattro parti del corpo* (edito in Manuzzi 1872 secondo diverse redazioni volgari; cf. anche Zinelli 2000, 545-7).

30 Ho esaminato, finora, la tradizione fiorentina di Aldobrandino nella redazione R-I, senza trovare ulteriori testimoni del *Libello*; si deve peraltro notare che alcuni dei codici ascritti da Baldini (1998, 34) a questa versione dell'opera si sono rivelati in realtà testimoni parziali (Firenze, BNC, Pal. 1026) o fortemente rielaborati (Pal. 813); non trovo traccia di Aldobrandino nel Magl. XV 78. All'interno di questa complessa tradizione sta ora cercando di mettere ordine Vito Portagnuolo.

31 Zinelli (2000, 548) segnala che in due codici della 'redazione mista', i mss Firenze, BNC, II.II.83 e II.II.85, la *Fisonomia* è presentata come parte del *Secretum secretorum*; Féry-Hue (1997, 145-6) nota invece che nel ms London, WIHML, 425, testimone cinquecentesco di R-I, il trattato sulle *Virtù del ramerino* – opera che in genere si accompagna ad R-II – è interpolato all'interno del volgarizzamento di Aldobrandino.

testi medici (c. 3*r*) e *Epistola de re familiari* dello Pseudo-Bernardo di Chiaravalle (forse Bernardo di Chartres; cc. 3*v*-5*r*), opera che incrocia più volte la tradizione del *regimen* di Taddeo, sia in latino, sia in volgare: la troviamo, infatti, nell'Ambr. I 108 sup. e, volgarizzata, aggiunta in coda in fondo al codice Marc. It. XI 57.

6 Conclusioni

L'analisi delle diverse redazioni del *Libellus conservande sanitatis* porta a rimettere in discussione l'ipotesi di una genesi volgare dell'operetta: in assenza di più solidi elementi probatori, sembra infatti prudente vedervi un convenzionale *regimen sanitatis*, composto in latino e volgarizzato solo più tardi, in assenza del suo autore. Bisognerà allora rinunciare all'idea di un Alderotti diffusore di sapere medico in volgare;[32] ciò non comporta, tuttavia, una svalutazione del suo ruolo di divulgatore di scienza medica nel senso più comune del termine. Degno di attenzione è infatti il trattamento che il medico fiorentino dedicò alle sue fonti nella composizione del *Libellus*. Lo schema fondamentale è offerto, come si è detto, dal *regimen* inserito nel *Secretum Secretorum*; la trattazione pseudo-aristotelica, tuttavia, è molto sintetica e in alcuni casi si pone in aperto contrasto con quanto Taddeo poteva leggere nella assai più autorevole summa avicenniana (come nel caso, già ricordato, del sonno). Il *Canone*, a sua volta, tratta la materia in maniera assai complessa e in un'ottica specialistica, attenta anche al quadro teorico che sta alla base delle singole prescrizioni; ciò lo rende una lettura inadatta a un pubblico di non specialisti, giustificando così l'opportunità dell'operazione del medico fiorentino. Rispetto alle sue fonti, Taddeo opera una semplificazione che avvicina il *Libellus* agli esiti del *Régime du corps* di Aldobrandino da Siena, componendo un quadro più ricco rispetto alla scarna esposizione del *Secretum*, ma allo stesso tempo di taglio divulgativo, ben lontano dalla complessità della trattazione avicenniana. Taddeo compie quindi una riuscita mediazione tra la scienza degli arabi e la divulgazione pseudo-aristotelica, in genere considerati come due rami ben distinti nella produzione medievale di argomento medico-sanitario (cf. ad esempio Baldini 1998, 23).

Come nel caso del volgarizzamento dell'*Etica*, Taddeo va quindi al di là della semplice ricezione passiva dell'*auctoritas* di riferimento. Si dovrà peraltro osservare che il *Secretum Secretorum* fu oggetto di rielaborazioni e ibridazioni testuali nello stesso *milieu* in cui fu pro-

32 Negare l'autorialità di questa traduzione induce peraltro a ridimensionare decisamente il profilo di Taddeo come volgarizzatore, sottraendogli definitivamente l'attribuzione della serie di altri testi che, come abbiamo visto, gli erano stati ascritti esclusivamente in virtù della contiguità con il *Libello*.

dotta la revisione della *Summa Alexandrinorum*, la Padova degli ultimi decenni del Duecento in cui era attivo Engelberto di Admont (il quale compendiò il *Secretum* nel *De regimine regum*: Fowler 1977); sulla base di una copia parziale dell'*Epistola Aristotelis ad Alexandrum de dieta servanda*, oggi conservata a Zagabria ma prodotta a Padova alla fine del Duecento, si può infatti ipotizzare «che almeno nell'ultimo quarto del XIII secolo siano circolate a Padova delle copie del *Secretum Secretorum*, ma anche dell'*Epistola Aristotelis ad Alexandrum* in una versione un po' differente dalla vulgata» (Spetia 1994, 421). In una tradizione di questo tipo si dovrà forse cercare la copia dell'opera pseudo-aristotelica impiegata da Taddeo per la composizione del *Libello*, di cui ancora non si è giunti a stabilire con certezza la versione di appartenenza: a fronte della preferenza accordata di volta in volta alla redazione lunga, o tripolitana (Milani 2001, 216-20; Zamuner 2005, 104-5; Nicoud 2007, 74) o a quella redazione breve, o ispalense (Steele 1920, XXXVI; Zinelli 2000, 553), sono condivisibili le cautele di chi ha ricordato l'abbondante circolazione di versioni intermedie, frutto di contaminazione tra le due versioni (cf. Zamuner 2007, 176-7; 2015, 113 nota 17).

L'operazione di Taddeo è quindi nella sostanza ben diversa da quella, ridicolizzata da Dante, in cui *uno medico donasse a uno cavaliere inscritti li Amphorismi d'Ipocràs, o vero li Tegni di Galieno* (*Conv.* I VIII 5). *Inscritti* nel passo del *Convivio* sembra valere semplicemente 'scritti' ('fatti trascrivere' nel commento di Gianfranco Fioravanti, in Alighieri 2014, 149); nel passo si allude quindi al dono di un codice dell'opera ippocratica o galenica più che alla composizione di un *regimen sanitatis*, opera di genere differente dalle due citate da Dante. Taddeo Alderotti non invia, infatti, al suo destinatario copia delle sue *auctoritates* mediche di riferimento, troppo lunghe e complesse per un lettore non specialista, ma ne estrae una serie di precetti facilmente applicabili; il *Libellus* non costituisce quindi un esempio realmente efficace del *dare cose non utili al prenditore*.

A riprova dell'utilità del *regimen* varranno i suoi ben tre volgarizzamenti, compiuti in momenti diversi e integrati in antologie volgari di testi di volta in volta fisici o morali. In volgare, il testo ebbe una buona diffusione, che, se non raggiunse i numeri della redazione latina, si estese comunque a quasi due secoli e a una vasta area geografica, che comprende le principali aree della Toscana con appendici in Italia settentrionale.[33] Censire i testimoni delle diverse redazioni ci ha permesso di ricostruire i percorsi di diffusione del *Libello*, di cui possiamo immaginare diverse modalità di fruizione. Leggerlo all'interno di miscellanee di trattati e sentenze morali (come nel

33 Ciò si comprende, fra l'altro, dalla caratterizzazione linguistica dei manoscritti, su cui conto di tornare in altra sede.

caso delle redazioni A e, per quanto ne sappiamo, C) significava infatti fare della dietetica una delle *artes* preposte alla cura della persona, al pari dell'etica e delle arti della parola. Si tratta di una modalità di circolazione alternativa rispetto a quella, più prevedibile, in raccolte di opere mediche in volgare (come tipico della redazione B).

È ormai assodato come la medicina, per la sua natura di disciplina a metà tra teoria e pratica (cf. Agrimi, Crisciani 1988, 140 ss.; Crisciani 2008), fosse particolarmente disposta all'uso del volgare, anche senza che ciò determinasse necessariamente un «riversamento verso il basso di sapere» (Crisciani 2003, 436; sulla medicina in volgare, cf. anche alcuni tra gli studi raccolti in Goyens, De Leemans, Smets 2008 e, con particolare attenzione alla fisiognomica, Mellyn 2013). Sarà dunque necessario tenere ben distinti l'atto della traduzione dalla pratica della divulgazione, intesa come diffusione di conoscenze scientifiche (teoriche o, più spesso, operative) presso un pubblico di non specialisti. Ne è la prova il fatto che nel proporre un compendio di sapere medico per un destinatario profano (identificabile, se dobbiamo credere alla più antica dedica attestata, con il nobile Corso Donati), Alderotti abbia optato per il latino – seppure, certo, di registro assai piano – e non per il volgare, che pure era stato impiegato, qualche decennio prima, da Aldobrandino da Siena per un'operazione in fondo non dissimile (e che, aggiungiamo, il medico fiorentino sembra in qualche caso tenere presente).

Il *Libellus conservande sanitatis* si diffuse poi quasi soltanto all'interno di miscellanee di testi medici.[34] A lato di questo canale di propagazione – che rimase il principale, se guardiamo al numero di testimonianze sopravvissute fino all'approdo alla stampa – si aprirono altri condotti di immissione del testo nella cultura volgare del Tre-Quattrocento: l'operetta fu tradotta a più riprese, verosimilmente per adattarla alle esigenze di destinatari non a proprio agio con la veste linguistica originaria. L'ipotesi di una traduzione autoriale si scontra con la presenza in ogni redazione volgare di errori, se non addirittura di segni di un modello latino già alterato da numerosi passaggi di copia; la presenza di più dediche all'interno della tradizione contribuisce a comporre un quadro enigmatico, anche se di indiscutibile vitalità. Lo scavo filologico apre quindi la strada a un ripensamento delle pratiche di divulgazione del sapere medico-scientifico nell'Italia tardo-medievale, non riducibili a schemi precostituiti di diffusione, ma aperte a molteplici reimpieghi dei testi a seconda dei contesti di ricezione.

34 Perfettamente spiegabile è l'eccezione del codice Ambr. I 108 sup., che fa seguire l'operetta al *De re militari* di Vegezio e all'*Epistola de re familiari* dello Pseudo-Bernardo di Chiaravalle; l'associazione tra trattatistica militare e dietetica è infatti tradizionale (cf. Nicoud 2007, 220-3). Nel codice Ang. 1376, come già si è detto, il *Libellus* è invece presente in qualità di testo avventizio.

Bibliografia

Agrimi, J. (1976). *Tecnica e scienza nella cultura medievale: inventario dei manoscritti relativi alla scienza e alla tecnica medievale (secc. XI-XV). Biblioteche di Lombardia*. Firenze: La Nuova Italia.

Agrimi, J.; Crisciani, C. (1988). *"Edocere medicos". Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*. Brescia; Napoli: Guerini e associati; Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Ippocratica Civitas 2.

Albuzzi, A. (2003). «*Medicina, cibus et potus*. Il vino tra teoria e prassi medica nell'Occidente medievale». Archetti, G. et al. (a cura di), *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento = Atti del Convegno* (Monticelli Brusati, Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001). Brescia: Centro culturale artistico di Franciacorta e del Sebino, 675-712. Atti delle Biennali di Franciacorta 7.

Alighieri, D. (2014). *Opere*. Edizione diretta da Marco Santagata. Vol. 2, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*. A cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese. Milano: Mondadori. I meridiani.

D'Alverny, M.-T. (1982). «Remarques sur la tradition manuscrite de la *Summa Alexandrinorum*». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 49, 265-72.

Andreolli, B. (2000). «Un contrastato connubio. Acqua e vino dal Medioevo all'età moderna». Da Passano, M. et al. (a cura di), *La vite e il vino. Storia e diritto (secoli XI-XIX)*, vol. 2. Roma: Carocci, 1031-51.

Andreose, A. (1998). «*Lo livro dele nove e stranie meravioxe cose*. Ricerche sui volgarizzamenti italiani dell'*Itinerarium* del beato Odorico da Pordenone». *Il Santo*, 18(1-2), 31-67.

Andreose, A. (a cura di) (2000). *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose. Volgarizzamento italiano del secolo XIV dell'Itinerarium di Oderico da Pordenone*. Padova: Centro di Studi Antoniani. Centro Studi Antoniani 33.

Articella (1492). Venetiis: Impressum per Bonetum Locatellum Bergomensem iussu et expensis […] Octaviani Scoti. https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/1697.

Baldini, R. (1998). «Zucchero Bencivenni. *La santà del corpo*. Volgarizzamento del *Régime du corps* di Aldobrandino da Siena (a. 1310) nella copia coeva di Lapo di Neri Corsini (Laur. Pl. LXXIII 47)». *Studi di lessicografia italiana*, 15, 21-300.

Bandini, A.M. (1778). *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae* […]. Vol. 5. *Catalogus codicum Italicorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae* […] Florentiae: s.e.

Bandini, A.M. (1792). *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana* […], vol. 2. Florentiae: typis regiis.

Barbi, M. (1895). *La leggenda di Traiano nei volgarizzamenti del "Breviloquium de virtutibus" di fra Giovanni Gallese*. Firenze: Tip. G. Carnesecchi.

Bellomo, S. (1990). *Censimento dei manoscritti della "Fiorita" di Guido da Pisa*. Trento: Università di Trento.

Beltrami, P.G. et al. (a cura di) (2007). *Brunetto Latini: Tresor.* Torino: Einaudi. I Millenni.

Bénéteau, D.P. (2000). «Segreti, ricette e *Virtù del ramerino* in appendice alla *Santà del corpo* di Zucchero secondo il cod. Laur. Pl. LXXIII. 47». *Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano*, 5, 241-50.

Bersani, G. (1986-87). *Per l'edizione critica del "Trattato della sanità del corpo" di Aldobrandino da Siena volgarizzato da Zucchero Bencivenni* [tesi di laurea]. Parma: Università degli Studi di Parma.

Bertelli, S. (a cura di) (2002). *I manoscritti della letteratura italiana delle Origini: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo. Biblioteche e Archivi 11.

Bertolini, L. (1982). «Censimento dei manoscritti della *Sfera* del Dati. I manoscritti della Biblioteca Laurenziana». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, s. 3, 12(2), 665-705.

Beullens, P. (2020). *A Methodological Approach to Anonymously Transmitted Medieval Translations of Philosophical and Scientific Texts. The Case of Bartholomew of Messina* [PhD dissertation]. Leuven: KU Leuven.

Bianco, F.; Digregorio, R. (2012). «Le proposizioni temporali». Dardano, M. (a cura di), *Sintassi dell'italiano antico*. Roma: Carocci, 270-307. Lingue e letterature Carocci 152.

Biscioni, A.M. (a cura di) (1723). *Prose di Dante Alighieri e di messer Gio. Boccacci*. Firenze: per Gio. Gaetano Tartini, e Santi Franchi.

Biscioni, A.M. (a cura di) (1741). *Delle opere di Dante Alighieri*, t. 1. Venezia: Pasquali.

Brinkmann, J. (1914). *Die apokryphen Gesundheitsregeln des Aristoteles für Alexander den Grossen in der Übersetzung des Johann von Toledo*. Leipzig: Metzger & Wittig.

Bruni, G. (1961). «Rari e inediti egidiani». *Giornale critico della filosofia italiana*, 15, 310-23.

Burrows, J. (2002). «'Delta': A Measure of Stylistic Difference and a Guide to Likely Authorship». *Literary and Linguistic Computing*, 17(3), 267-87.

Butzmann, H. (1972). *Die mittelalterlichen Handschriften der Gruppen "Extravagantes, novi und novissimi"*. Frankfurt a. Main: Klostermann.

Canettieri, P. (2013). «Le impronte digitali dell'autore. Un metodo di attribuzione automatizzata per i testi delle letterature romanze». *Le forme e la storia*, 6(2), 229-43.

Cavallo, S.; Storey, T. (2013). *Healthy Living in Renaissance Italy*. Oxford: Oxford University Press.

Cipolla, C.; De Sanctis, G.; Frati, C. (1904). «Inventario dei Codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino». *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 32, 385-588.

Conte, M. (2018). «BNF, it. 442, un nuovo manoscritto per la tradizione dei volgarizzamenti retorico-morali del Trecento (*Della Miseria dell'uomo* e *Piccola dottrina del parlare e del tacere*): omissioni premeditate o 'censura'?». *Linguistica e letteratura*, 48(1-2), 303-19.

Corpus OVI = Larson, P.; Artale, E.; Dotto, D. (a cura di). *Corpus OVI dell'italiano antico*. http://gattoweb.ovi.cnr.it/.

Cosentini, F. (a cura di) (1922). *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Vol. 28, *Torino*. A cura di A. Sorbelli. Firenze: Leo S. Olschki.

Crisciani, C. (2003). «Michele Savonarola, medico: tra Università e corte, tra latino e volgare». Bray, N.; Sturlese, L. (a cura di), *La filosofia in volgare*. Louvain-la-Neuve: Federation internationale des Instituts d'études médiévales, 433-49. Textes et Études du Moyen Âge 21.

Crisciani, C. (2008). «Medicina e filosofia nel Medioevo: aspetti e fasi di un rapporto discusso». *I Castelli di Yale*, 9(9), 9-35.

D'Agostino, A. (1995). «Itinerari e forme della prosa». Malato, E. (a cura di), *Storia della letteratura italiana*. Vol. 1, *Dalle origini a Dante*. Roma: Salerno Editrice, 527-630.

D'Agostino, M.; Pantarotto, M. (2020). *I manoscritti datati della provincia di Pavia*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo. Manoscritti datati d'Italia 33.

De Leemans, P. (ed.) (2014). *Translating at the Court: Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily. Leuven: Leuven University Press. Mediaevalia Lovaniensia*. Series 1. Studia 45.

Del Punta, F.; Luna, C. (1989). *Aegidii Romani Opera Omnia*. Vol. I.1/2*, *Catalogo dei manoscritti (96-151): Italia (Firenze, Padova, Venezia*). Firenze: L.S. Olschki. Corpus philosophorum medii aevi. Testi e studi 8.

De Marchi, L.; Bertolani, G. (1894). *Inventario dei manoscritti della R. Biblioteca Universitaria di Pavia*, vol. 1. Milano: Hoepli.

De Martino, A. (1987). «Costantino Africano». Pasca, M. (a cura di), *La Scuola medica salernitana. Storia, immagini, manoscritti dall'XI al XIII secolo*. Salerno: Cassa di Risparmio Salernitana, 50-67.

De Robertis, D. (a cura di) (2002). *Dante Alighieri: Rime*. Vol. 1, *I documenti*, t. 1. Firenze: Le Lettere. Le opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana 2.

Diacciati, S. (2020). «Il barone: Corso Donati». Suitner, F. (a cura di), *Nel Duecento di Dante: i personaggi*. Firenze: Le Lettere, 177-98. Società Dantesca Italiana. Centro di Studi e Documentazione Dantesca e Medievale. Quaderni 12.

Diacciati, S. (2021). *Il barone. Corso Donati nella Firenze di Dante*. Introduzione di Alessandro Barbero. Palermo: Sellerio. Il divano 328.

Di Pietro Lombardi, P. (2017). *L'antico fondo della Biblioteca Estense Universitaria di Modena. I manoscritti latini (1-200)*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Ministero dei Beni e delle Attività culturali e del Turismo. Indici e cataloghi. N.S. 26.

Divizia, P. (2008). «Aggiunte (e una sottrazione) al censimento dei codici delle versioni italiane del Tresor di Brunetto Latini». *Medioevo Romanzo*, 32(2), 377-94.

Divizia, P. (2009). «Appunti di stemmatica comparata». *Studi e Problemi di Critica Testuale*, 78, 29-48.

Divizia, P. (2014). «Volgarizzamenti due-trecenteschi da Cicerone e Aristotele in un codice poco noto (Kórnik, Polska Akademia Nauk, Biblioteka Kórnicka, 633)». *Italia medievale e umanistica*, 55, 1-31.

Dotto, D. (2013). «"Per una serie copiosissima di rampolli viziosi e invadenti": l'*Etica* di Aristotele secondo BNCF II II 47 (versione di *Tresor* II.2-49)». *Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano*, 18, 159-236.

Elsheikh, M.S. (1990). *Medicina e farmacologia nei manoscritti della Biblioteca Riccardiana di Firenze*. Manziana: Vecchiarelli.

Elsheikh, M.S. (a cura di) (1997). *Ricettario di Maestro Piero da Brescia, cittadino di Lucca. Manoscritto Riccardiano 2167*. Vol. 2, *Maestro Piero Ubertino da Brescia: Ricette per gli occhi. Conoscimento de' sogni. Trattato sull'orina. Morsi di cani e loro conoscimento. Manoscritto Riccardiano 2167*. Firenze: Zeta.

Fantoni, A.R. (2010). «Taddeo Alderotti. *Libello per conservare la sanità*». Lippi, D. (a cura di), *Dìaita: le regole della salute nei manoscritti della Biblioteca Medicea Laurenziana*. Firenze: Mandragora, 74-5. La biblioteca in mostra 3.

Féry-Hue, F. (1997). «Le romarin et ses proprietés. Un traité anonyme faussement attribué à Aldebrandin de Sienne». *Romania*, 115, 138-92.

Fowler, G.B. (1972). «Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331)». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 44, 149-242.

Fowler, G.B. (1982). «Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331) Appendix 14: *Summa Alexandrinorum*». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 49, 195-252.

Frati, C. (1893). *Ricerche sul "Fiore di virtù"*. Roma: Loescher.

Fratini, L.; Zamponi, S. (a cura di) (2004). *I manoscritti datati del fondo Acquisti e doni e dei fondi minori della Biblioteca medicea laurenziana di Firenze*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo. Manoscritti datati d'Italia 12.

Gaiter, L. (a cura di) (1877-83). *Il Tesoro di Brunetto Latini volgarizzato da Bono Giamboni* […]. 4 voll. Bologna: G. Romagnoli.

Galenus (1490). *Opera*, vol. 2. Venetiis: per Philippum Pintium de Caneto. https://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?extacadinca12.

Gaullier-Bougassas, C.; Bridges, M.; Tilliette, J.Y. (éds) (2015). *Trajectoires européennes du "Secretum secretorum" du Pseudo-Aristote (XIII[e]-XVI[e] siècle)*. Turnhout: Brepols. Alexander Redivivus 6.

Gelli, A. (1855). *Fiore di virtù. Testo di lingua ridotto a miglior lezione*. Firenze: Le Monnier.

Gentili, S. (2003). «Destini incrociati. Taddeo Alderotti docente allo studio bolognese e la letteratura italiana delle origini». *Quaderni di Filologia Romanza*, 17, 169-210.

Gentili, S. (2005). *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*. Prefazione di P. Dronke. Roma: Carocci. La ricerca letteraria 3. Studi 2.

Gentili, S. (2014). «L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti». Lines, D.A.; Refini, E. (a cura di), *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*. Pisa: Edizioni ETS, 39-59. Biblioteca dei volgarizzamenti. Studi 1.

Gentili, S. (2018). «La magnanimità nell'Italia medioevale: commento ai capitoli IV, 8-11 dell'*Etica in volgare* di Taddeo Alderotti». *Revista de poética medieval*, 32, 173-200.

Ghinassi, G. (a cura di). *Francesco Petrarca: Frottola inedita*. Firenze: Tipografia Sulle logge del grano.

Giacosa, P. (1901). *Magistri salernitani nondum editi. Catalogo ragionato della Esposizione di storia della medicina aperta in Torino nel 1898*, vol. 1. Torino: Fratelli Bocca.

Ginzburg, C. (1986). «Spie. Radici di un paradigma indiziario». Ginzburg, C., *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*. Torino: Einaudi, 158-93. Nuovo Politecnico 152.

Giola, M. (2010). *La tradizione dei volgarizzamenti toscani del "Tresor" di Brunetto Latini*. Con un'edizione critica della redazione α (I. 1-129). Verona: QuiEdit.

Giorgi, P.P.; Pasini, G.F. (a cura di) (1997). *Alderotti, Taddeo: Consilia (sec. XIII)*. Bologna: Istituto per la storia dell'Università di Bologna. Opere dei maestri 8.

Glorieux, P. (1971). *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII[e] siècle*. Paris: Vrin. Études de philosophie médiévale 59.

Goyens, M.; De Leemans, P.; Smets, A. (eds) (2008). *Science Translated: Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe. Leuven: Leuven University Press. Mediaevalia Lovaniensia*. Leuven: Leu-ven University Press. Series 1. Studia 40.

Gumbert, J.P.; Lieftinck, G.I. (1988). *Manuscrits datés conservés dans les Pays-Bas. Catalogue paléographique des manuscrits en écriture latine portant des indications de date*. Vol. 2.1, *Les manuscrits d'origine neerlandaise (XIVe-XVIe siècles) et supplément au tome premier. Texte*. Leiden; New York; København; Köln: Brill.

Hasse, D. (2012). «Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century». *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo = Atti del XII Convegno Internazionale di Filosofia Medievale* (Palermo, 17-22 settembre 2007), vol. 1. Palermo: Officina di Studi Medievali, 149-78.

Hilg, H. (2007). *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. I. Die lateinischen Handschriften*. Bd. 3, *Lateinische mittelalterliche Handschriften in Quarto der Universitätsbibliothek Augsburg: die Signaturengruppen Cod. I.2.4° und Cod. II.1.4°*. Wiesbaden: Harassowitz.

Juola, P. (2006). «Authorship Attribution». *Foundations and Trends in Information Retrieval*, 1(3), 233-334.

Juola, P. (2015). «The Rowling Case: A Proposed Standard Protocol for Authorship Attribution». *Digital Scholarship in the Humanities*, 30, suppl. 1, 100-13. https://doi.org/10.1093/llc/fqv040.

Kestemont, M. (2014). «Function Words in Authorship Attribution. From Black Magic to Theory?». Feldman, A.; Kazantseva, A.; Szpakowicz, S. (eds), *Proceedings of the 3rd Workshop on Computational Linguistics for Literature (CLFL)*. Gothenburg: Association for Computational Linguistics, 59-66. http://aclweb.org/anthology/W/W14/W14-0908.pdf.

Kristeller, P.O. (1963). *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. Vol. 1, *Agrigento to Novara*. London; Leiden: The Warburg Institute; Brill.

Kristeller, P.O. (1983). *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. Vol. 3, *Alia itinera I. Australia to Germany*. London; Leiden: The Warburg Institute; Brill.

Kristeller, P.O. (1989). *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. Vol. 4, *Alia itinera II. Great Britain to Spain*. London; Leiden: The Warburg Institute; Brill.

Kristeller, P.O. (1990). *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. Vol. 5, *Alia itinera III and Italy III. Sweden to Yugoslavia, Utopia, Supplement to Italy (A-F)*. London; Leiden: The Warburg Institute; Brill.

Kristeller, P.O. (1992). *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. Vol. 6, *Italy III and Alia itinera IV. Supplement to Italy (G-V), Supplement to Vatican and Austria to Spain*. London; Leiden: The Warburg Institute; Brill.

Landouzy, L.; Pépin, R. (éds) (1911). *Maître Aldebrandin de Sienne: Le régime du corps. Texte français du XIIIe siècle* […]. Préface de A. Thomas. Paris: Champion.

Leonardi, L. (2011). «Il testo come ipotesi (critica del manoscritto-base)». *Medioevo Romanzo*, 35, 5-34.

Levi, E. (1908). «Il codice Ghinassi di rime antiche». *Il libro e la stampa*, n.s., 2(6), 157-68.

Licciardello, P. (a cura di) (2009). *Guido d'Arezzo: Liber Mitis. Un trattato di medicina fra XII e XIII secolo*. Ospedaletto: Pacini. Scrittori latini dell'Europa medievale 6.
Lospalluto, F. (1921). *I volgarizzamenti inediti dei secoli XIII e XIV*. Vol. 1, *Zucchero Bencivenni: parte I e II*. Altamura: F.lli Portoghese.
Manuzzi, G. (a cura di) (1863a). *Libello per conservare la sanità, con una ricetta inedita, di maestro Taddeo da Firenze* […]. Firenze: Tipografia del Vocabolario.
Manuzzi, G. (a cura di) (1863b). *Libro della cura delle malattie. Testo del buon secolo della lingua allegato nel Vocabolario della Crusca* […]. Firenze: Tipografia del Vocabolario.
Manuzzi, G. (a cura di) (1872). *Trattato dei cinque sensi dell'uomo con altre scritture del buon secolo della lingua* […]. Firenze: Tipografia del Vocabolario.
Manzoni, L. (1894-95). «Frate Francesco Pipino da Bologna de' PP Predicatori, geografo, storico e viaggiatore». *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, 13, 257-334.
Marchesi, C. (1903). «Il compendio volgare dell'*Etica* aristotelica e le fonti del VI libro del *Tresor*». *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 42, 1-74.
Marchesi, C. (1904). *L'"Etica Nicomachea" nella tradizione latina medievale: documenti e appunti*. Messina: Trimarchi.
Marchioni, C. (a cura di) (1992). *Giordano da Pisa: Sul Terzo capitolo del Genesi*. Prefazione di C. Delcorno. Firenze: Leo S. Olschki. Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Testi e documenti 13.
Marinetti, S. (2018). «Noterella sulla *Santà del corpo* dell'Urbinate latino 1013». *Critica del testo*, 21(2), 157-62.
Mazzatinti, G. (1897). *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Vol. 7, *Milano, R. Biblioteca di Brera. Monteleone di Calabria. Firenze, R. Biblioteca Nazionale Centrale*. Forlì: Bordandini.
Mazzatinti, G. (1898). *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Vol. 8, *Firenze, R. Biblioteca Nazionale Centrale*. Forlì: Bordandini.
Mazzatinti, G. (1899). *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Vol. 9, *Firenze, R. Biblioteca Nazionale Centrale*. Forlì: Bordandini.
Mazzatinti, G. (1900). *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Vol. 10, *Firenze, R. Biblioteca Nazionale Centrale*. Forlì: Bordandini.
Meirinhos, J.F. (2011). *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani: os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
Mellyn, E.W. (2013). «Passing on Secrets: Interactions between Latin and Vernacular Medicine in Medieval Europe». *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, 16(1-2), 289-309.
Menozzi, A. (2021). «Nuovi testimoni manoscritti del *Fiore di virtù*». Albertini, M. et al. (a cura di), *Corpus/Corpora. Tra materialità e astrazione*. Roma: Aracne, 209-18.
Merolla, L. (2012). *La Biblioteca di San Michele di Murano all'epoca dell'abate Giovanni Benedetto Mittarelli: i codici ritrovati*. 2 voll. Manziana: Vecchiarelli.
Milani, M. (2001). «La tradizione italiana del *Secretum Secretorum*». *La parola del testo*, 5(2), 209-53.
Milani, A. (2011). *Materiali per una storia della tradizione della Summa Alexandrinorum in volgare* [tesi di dottorato]. Firenze: Istituto Italiano di Scienze Umane.

Milani, M. (2012a). «Ancora su un compendio italiano del *Secretum Secretorum*». *Filologia e Linguistica. Studi in onore di Anna Cornagliotti*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 429-51.
Milani, M. (2012b). *Letteratura scientifica medievale italiana*. Torino: Libreria Universitaria.
Milani, M. (a cura di) (2018). *Un volgarizzamento italiano del "Secretum Secretorum" (Versione I_{10}, Estratto I_{10a})*. Torino: Stampatori.
Minio Paluello, L. (1972). *Opuscula. The Latin Aristotle*. Asterdam: A.M. Hakkert.
Monaco, L. (1978-79). «I volgarizzamenti italiani della relazione di Odorico da Pordenone». *Studi Mediolatini e Volgari*, 26, 179-220.
Moschini, M. (a cura di) (1827). *Sentenze morali di filosofi greci, di Seneca, Publilio Siro e d'altri*. Milano: Ant. Fort. Stella e Figli.
Mosti, R. (2008). «I falsi del Redi visti dal cantiere del Tesoro della Lingua Italiana delle Origini». *Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano*, 13, 381-97.
Morpurgo, S. (a cura di) (1900). *I manoscritti della R. Biblioteca Riccardiana*. *I. Manoscritti italiani*. Roma: presso i principali librai. Indici e cataloghi 15.
Narducci, E. (1892). *Catalogus codicum manoscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Angelica olim Cenobi Sancti Augustini de Urbe*, vol. 1. Romae: Typis Ludovici Cecchini.
Naso, I. (a cura di) (2004). *Storia dell'Università di Torino*. Vol. 1, *Alma felix universitas studii Taurinensi. Lo studio generale dalle origini al primo Cinquecento*. Torino: Alma Universitas Taurinensis. `http://purl.org/unito/digitunito/421`.
Nicoud, M. (1996). «Taddeo Alderotti, *Libellus de conservatione sanitatis*». *"Et coquatur ponendo…". Cultura della cucina e della tavola in Europa tra Medioevo ed età moderna*. Prato: Istituto internazionale di storia economica Francesco Datini, 67-8.
Nicoud, M. (2007). *Les régimes de santé au Moyen Âge: naissance et diffusion d'une écriture médicale (XIIIe-XVe siècle)*. Rome: École Française de Rome. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 333.
Nocita, T. (2003). «El códice Ghinassi: poesía y politica en la Bolonia del siglo XIV». *Actas del XXIII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica* (Salamanca, 24-30 septiembre 2001). Vol. 4, *Sección 5: Edición y crítica textual. Sección 6: Retórica, poética y teoría literaria*. Tübingen: Niemeyer, 223-8.
Nocita, T. (2004). «Sillogi municipali di lirica trecentesca. Il caso del codice Ghinassi». *Critica del testo*, 7(1), 463-72.
Nocita, T. (2006). «Per uno studio tipologico dei canzonieri. I codici municipali di lirica italiana antica». Beltrán, V.; Paredes, J. (eds), *Convivio. Estudios sobre la poesía de cancionero*. Granada: Universidad de Granada, 577-84.
Oakes, M.P.; Meng, J. (eds) (2012). *Quantitative Methods in Corpus-Based Translation Studies: A Practical Guide to Descriptive Translation Research*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing. Studies in Corpus Linguistics 51.
Papi, F. (2017). «'Maestro Pier da Reggio' in una malnota antologia di volgarizzamenti (London, Wellcome Library MS 556)». *Nuova Rivista di Letteratura Italiana*, 20(1), 61-87.
Pasini, G. (1749). *Codices manuscripti Bibliothecæ Regii Taurinensis Athenæi…*. Vol. 2, *Manuscriptorum codicum Bibliothecæ Regii Taurinensis Athenæi pars altera. Complectens Latinos, Italos, & Gallicos*. Taurini: ex Typographia regia.

Pazzini, A. (1971). *Crestomazia della letteratura medica in volgare dei due primi secoli della lingua*. Roma: Scuola di perfezionamento in Storia della medicina.
Powitz, G. (1968). «Die Handschriften des Dominikanerklosters und des Leonhardstifts in Frankfurt am Main». Kottelwesch, C. (Hrsg.), *Kataloge der Stadt-und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main*, Bd. 2.1. Frankfurt am Main: Klostermann.
Prete, S. (1994). *Sopra alcuni manoscritti di medicina del fondo "Codici urbinati latini" della Biblioteca vaticana. Medicina e salute nelle Marche dal Rinascimento all'Età napoleonica (parte prima) = Atti del Convegno* (Ancona-Recanati, 28-30 maggio 1992), vol. 2. Ancona: Deputazione di storia patria per le Marche, 711-16.
Puccinotti, F. (1855). *Storia della medicina*. Vol. 2.1, *Medicina del Medio Evo*. Livorno: M. Wagner.
Raveggi, S. (1992). s.v. «Donati, Corso». *Dizionario Biografico degli Italiani*, 41. `https://www.treccani.it/enciclopedia/corso-donati_(Dizionario-Biografico)/`.
Refini, E. (2020). *The Vernacular Aristotle: Translation as Reception in Medieval and Renaissance Italy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ribaudo, V. (2019). «AldSieRC». *Catalogo BIFLOW – Toscana bilingue*. `https://catalogobiflow.vedph.it/manuscript/?id=677`.
Rohlfs, G. (1969). *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*. Vol. 3, *Sintassi e formazione delle parole*. Torino: Einaudi. Manuali di letteratura, filologia e linguistica.
Rossi, F. (2012-13). *Ricerche sui volgarizzamenti del "Libellus conservande sanitatis" di Taddeo Alderotti* [prova scritta di passaggio al IV anno]. Pisa: Scuola Normale Superiore.
Ryan, W.F.; Schmitt, C.B. (eds) (1982). *Pseudo Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*. London: The Warburg Institute. Warburg Institute Surveys and Texts 9.
Sabbadini, R. (1903). «Spogli ambrosiani latini». *Studi italiani di filologia classica*, 11, 165-388.
Saccenti, R. (2010). «La *Summa Alexandrinorum*. Storia e contenuto di un'epitome dell'*Etica Nicomachea*». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 77(2), 201-34.
Saroni, G. (2004). *La biblioteca di Amedeo VIII di Savoia (1391-1451)*. Torino: Allemandi. Archivi di arte antica.
Segre, C. (1963). «I volgarizzamenti del Due e Trecento». *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*. Milano: Feltrinelli, 49-78.
Siraisi, N. (1981). *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generation of Italian Medical Learning*. Princeton: Princeton University Press.
Spetia, P. (1994). «Un nuovo frammento dell'*Epistola Aristotelis ad Alexandrum*». *Studi medievali*, s. 3, 35(1), 405-34.
Spina, G.; Sampalmieri, A. (1970). «La lettera di Taddeo Alderotti a Corso Donati e l'inizio della letteratura igienica medievale». *Atti del XXI Congresso internazionale di storia della medicina* (Siena, 22-28 settembre 1968), vol. 1. Roma: Arti Grafiche Cossidente, 91-9.
Steele, R. (a cura di) (1920). *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. Vol. 5, *Bacon, Roger: Secretum secretorum, cum glossis et notulis*. Oxford: Clarendon Press.
Stroppiana, L. (1950). «Un'inedita copia manoscritta dell'epistola di Taddeo Alderotti a Corso Donati sulla *Conservazione della sanitade* (Fondo Campo-

ri della Biblioteca Estense di Modena. Codice misc. Y-F-5, 11 [*sic*])». *Humana Studia*, 2(2-3), 86-95.
Suchier, H. (1883). *Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache*. Halle: Niemeyer.
Thorndike, L.; Kibre, P. (1963). *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*. Revised and augmented edition. Cambridge (MA): The Mediaeval Academy of America.
Truhlár, J. (1906). *Catalogus codicum manu scriptorum Latinorum qui in C.R. Bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, vol. 2. Pragae: Sumptibus Regiae Societatis Scientiarum Bohemicae.
Ubl, K. (1999). «Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts vom Admont (gest. 1331)». *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 55, 499-548.
Vaccaro, G. (2011). «L'arte del dire e del tacere. Un censimento dei manoscritti del *De doctrina loquendi et tacendi* nei volgari italiani». *Medioevo letterario d'Italia*, 8, 9-55.
Vallerani, M. (2000). «Ufficiali forestieri a Bologna (1200-1326)». Maire-Vigueur, J.-C. (a cura di), *I podestà nell'Italia comunale*, vol. 1. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 289-309.
Vecchi Galli, P. (1977-78). «Una frottola attribuita a Petrarca». *Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali. Rendiconti*, 66-67, 259-73.
Volpi, G. (1917). «Le falsificazioni di Francesco Redi nel Vocabolario della Crusca». *Atti della R. Accademia della Crusca*, a.a. 1915-16, 33-136.
Vuillemin-Diem, G. (ed.) (1995). *Aristoteles Latinus*. Vol. 25.3.1, *Metaphysica lib. I-XIV: recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka. Praefatio*. Leiden: Brill.
Western Manuscripts and Miniatures. Sale L01325. Auction: Thursday 6 December 2001 (2001). London: Sotheby's.
Williams, S.J. (2003). *The Secret of Secrets: The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
Zambrini, F. (a cura di) (1852). *Libello per conservare la sanità del corpo fatto per maestro Taddeo da Firenze, testo inedito del buon secolo della lingua toscana. Opuscolo in occasione delle nozze Passanti-Rossini*. Imola: Tip. Galeati.
Zamuner, I. (2005). «La tradizione romanza del *Secretum secretorum*». *Studi Medievali*, 46(1), 31-116.
Zamuner, I. (2007). «Les versions françaises de l'*Epistola ad Alexandrum de dieta servanda*: mise au point». Galderisi, C.; Pignatelli, C. (éds), *La traduction vers le moyen français*. Turnhout: Brepols, 165-84. The Medieval Translator 11.
Zamuner, I. (2015). «Un volgarizzamento toscano dell'*Epistola Aristotelis ad Alexandrum de dieta servanda*». *Studi mediolatini e volgari*, 61, 109-47.
Zavattero, I. (2012). «I volgarizzamenti duecenteschi della *Summa Alexandrinorum*». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59(2), 333-59.
Zennaro, L. et al. (2010). «Frasi subordinate avverbiali». Salvi, G.; Renzi, L. (a cura di), *Grammatica dell'italiano antico*. Bologna: il Mulino, 953-1134.
Zinelli, F. (2000). «Ancora un monumento dell'antico aretino e sulla tradizione italiana del *Secretum Secretorum*». Becherucci, I.; Giusti, S.; Tonelli, N. (a cura di), *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*. Firenze: Le Lettere, 509-61.

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

Évolution d'un traducteur : Jean de Vignay entre le *Miroir historial* et le *Jeu des échecs moralisé*

Antoine Ghislain
Université catholique de Louvain, Belgique

Abstract Our purpose is to conduct a comparative study on exactly identical passages that were translated at a ten-year interval by Jean de Vignay in both *Miroir historial* and in *Jeu des échecs moralisé*. This will allow us to highlight both the continuity and the differences – even the progress of the translator – in the mastery and interpretation of his Latin models. We will thereby determine the extent to which the translator could detach *himanuscritelf* from the translation calque, which characterises *Miroir historial*, to fit the particular genre of moralisation.

Keywords Jean de Vignay. Translation. Latin. Middle French. 14th century. Comparison. Miroir historial. Jeu des échecs moralisé.

Peer review

Submitted 2021-11-17
Accepted 2022-02-04
Published 2022-04-29

Open access

Citation Ghislain, A. (2022). "Évolution d'un traducteur : Jean de Vignay entre le *Miroir historial* et le *Jeu des échecs moralisé*". *TranScript*, 1(1), 79-104.

DOI 10.30687/TranScript/2785-5708/2022/01/004

1 Introduction

Jean de Vignay est un traducteur prolifique qui nous a laissé pas moins de onze traductions d'œuvres latines, parmi lesquelles nous retrouvons de véritables succès de la littérature médiévale, tels le *Miroir historial* et le *Jeu des échecs moralisé*.[1] Par rapport à d'autres traducteurs de la première moitié du XIVe siècle, tel Jean d'Antioche, Guillaume de Digulleville, Jacques d'Amiens, Jean Ferron ou encore de nombreux anonymes, Jean de Vignay se distingue par l'hétérogénéité et l'ampleur de son corpus. À cette époque, les traductions sont caractérisées par des archaïsmes, des néologismes et des régionalismes. Le corpus de Jean de Vignay offre donc un vaste champ d'étude d'un point de vue linguistique. Son intense activité de traduction est liée au patronage de la cour des Valois : nombre de ses œuvres sont dédiées au roi Philippe VI, à la reine Jeanne de Bourgogne ou au dauphin Jean. À cet égard, Jean de Vignay est en quelque sorte le précurseur de la grande génération des traducteurs actifs sous Charles V. En dépit de ces considérations, ce traducteur n'a longtemps suscité que peu d'enthousiasme parmi les critiques de nos jours, principalement parce que sa tendance à suivre fidèlement le texte de ses sources latines a été interprétée comme un signe de maladresse.[2] Néanmoins, de plus en plus de chercheurs proposent d'éclairer d'un regard nouveau l'œuvre de Jean de Vignay, notamment en tenant compte de la dimension chronologique et évolutive de son activité.

À cet égard, le *Jeu des échecs moralisé* (désormais *Jeu*) occupe une place privilégiée dans le corpus du traducteur. Tout d'abord, parce qu'il existe deux autres versions françaises du même texte.[3] Ensuite, parce que le *Jeu* est composé d'une large part d'extraits figurant également dans le *Miroir historial* (désormais MH), et donc déjà traduits une première fois par Jean de Vignay. Certains critiques, en particulier Claude Buridant et ses élèves, ont abordé les traductions de Jean de Vignay dans une perspective comparatiste avec l'activité d'autres traducteurs.[4] Cette démarche a également été appliquée au *Jeu*, no-

Nous tenons à remercier Mattia Cavagna pour sa relecture et ses précieux conseils. Sans son aide, la réalisation de cet article n'aurait pas été possible.

1 Pour un aperçu de l'évolution du champ des études sur Jean de Vignay, voir Cavagna 2014, 141-9.

2 Voir en particulier Knowles 1954, 353-83.

3 Pour une première approche, voir Mussou 2011, 589-90. La deuxième traduction est l'œuvre d'un traducteur anonyme, elle est conservée dans un manuscrit unique (Berne, Burgerbibl., 275) et sa particularité est de présenter de nombreux traits dialectaux lorrains. La troisième traduction a été réalisée par Jean Ferron (voir l'édition Collet 1999).

4 Cf. Buridant 1997, 135-59 ; Gerner 1998, 72-7 ; Pignatelli 2000, 223-52.

tamment par Jean Rychner (1955, 480-93) et Ludmila Evdokimova (2013, 49-61). Dans le présent article, nous adopterons une démarche différente qui consiste à comparer une série d'extraits compilés à la fois dans le MH et dans le *Jeu* et traduits par le même traducteur à près de dix années d'intervalle. Cette approche nous permettra d'étudier la question de l'évolution du traducteur, un fait mis en lumière dès 1954 par Christine Knowles dans un des premiers articles entièrement consacrés à Jean de Vignay. Pourtant, il s'agissait davantage d'une suggestion qui ne reposait pas sur une étude comparée des différentes traductions.

Le MH, on le rappelle, est la traduction du *Speculum historiale* (désormais SH), le volet historique du *Speculum maius*, l'encyclopédie compilée par Vincent de Beauvais au milieu du XIIIe siècle.[5] La version de Jean de Vignay a été produite au tout début des années 1330 ; les quatre premiers livres ont été édités par Mattia Cavagna (2017) et les livres cinq à huit sont en cours d'édition.[6] Le *Jeu*, réalisé autour des années 1340 (sur la chronologie, voir Evdokimova 2009, 231-6), est la traduction du *Libellus de moribus hominum et officiis nobilium ac popularium super ludo scachorum* (désormais *Libellus*), composé dans le dernier quart du XIIIe siècle par le dominicain Jacques de Cessoles. Ce traité repose sur le principe de l'exégèse : il s'agit de dévoiler le sens moral caché dans le jeu d'échecs. Les enseignements moraux sont ensuite illustrés par une compilation d'anecdotes historiques pour la plupart reprises à l'identique à partir du SH. Dans le cadre de notre étude, nous nous appuierons sur une nouvelle édition critique du *Jeu* réalisée par nos soins (sous presse). Celle-ci a l'ambition de remplacer la seule édition existante, réalisée par Carol S. Fuller en 1974 dans le cadre d'une thèse de doctorat jamais publiée.

2 Considérations philologiques

Avant d'entamer l'analyse comparative des deux traductions, nous souhaitons proposer quelques considérations philologiques à propos du *Jeu*. L'une des particularités de l'ensemble de l'œuvre de Jean de Vignay (désormais JdV) est d'être caractérisée par un lexique riche en néologismes, mais aussi en mots rares ou archaïques. Ce traitement du lexique a naturellement pu causer des difficultés dans la transmission et la réception de son œuvre. Le MH a d'ailleurs subi un travail de révision qui, d'après M. Cavagna (2017, 27-30), aurait été effectué dans les années 1370, par un écrivain actif à la cour de Charles

5 Pour le texte latin, cf. Paulmier-Foucart, Duchenne 2005.

6 Nous avons également pu consulter en avant-première le deuxième tome, portant sur l'édition des livres V-VIII.

e-ISSN 2785-5708

V. Celui-ci aurait travaillé directement sur l'original du traducteur dans le but de corriger un certain nombre d'erreurs et de modifier un certain nombre de lexèmes considérés comme non recevables. Par exemple, JdV traduit *garrula socrus lingua* ('la langue bavarde de la belle-mère') par la formule *langue de sogresse janglerresse*. Dans ce passage, *sogresse* est un terme rare utilisé pour désigner la belle-mère (Cavagna 2017, 28). Ce mot fait partie du lexique de JdV au même titre que *sogre* (cf. DMF, s.v. « socre »). Face à ce terme inhabituel, le réviseur modifie le texte de la façon suivante : *langue de jangleresse de ses parens*. Dans cet exemple, le réviseur a empiré une traduction tout à fait correcte, mais cela illustre sa volonté d'effacer certaines particularités figurant dans la traduction de JdV.

Dans notre entreprise portant sur l'édition du *Jeu*, nous avons été confrontés à des cas de figure qui laissent clairement entrevoir la confusion que la langue de notre traducteur a pu entraîner chez les copistes. La tradition manuscrite du *Jeu* est très riche, elle comptabilise cinquante-deux manuscrits, que C. Fuller a collationnés sur base d'un échantillonnage lors de la première édition. À partir de là, elle a sélectionné neuf manuscrits qui occupent les branches les plus hautes du stemma, tandis que les autres sont des *recentiores* qui font état d'une grande contamination. Parmi les neuf manuscrits principaux, quatre (F-G-H-I) présentent des variantes significatives par rapport aux autres. C. Fuller a collationné intégralement les manuscrits A (Besançon, BM, 434), B (Paris, BNF, fr. 1728), C (Paris, BNF, fr. 25379) qu'elle place à la base d'un stemma trifide sans exclure formellement un stemma bifide. Pour une raison indéterminée, l'éditrice n'a pas collationné les manuscrits D (Grenoble, BM, 519) et E (Bruxelles, KBR, 11050). Cette indétermination est problématique, puisque C. Fuller admet ne pas pouvoir affirmer lequel des manuscrits A ou D est le modèle de l'autre. Malgré tout, C. Fuller a sélectionné le manuscrit A comme manuscrit de base et n'a pas intégré D dans son édition. Ce choix est principalement fondé sur des indices fallacieux d'ordre codicologique (il s'agit d'un manuscrit copié par Henri de Trévou et il très richement décoré de vignettes, de lettrines et d'enluminures) et contextuel (le manuscrit A est le seul manuscrit daté et une note autographe du roi Charles V certifie qu'il a été produit pour sa bibliothèque).

Nous avons donc pris le parti de mener une nouvelle édition fondée sur la collation intégrale des manuscrits A, B, C, mais aussi D et E. Il s'est avéré que ceux-ci sont des *codices descripti* de A et que le stemma trifide est bien le plus probable. Plus intéressant encore, notre collation a permis de déterminer que le manuscrit A n'est pas le meilleur d'un point de vue textuel, ce qui remet en cause le choix du manuscrit de base opéré par C. Fuller. Ce manuscrit présente en effet de nombreuses variantes et innovations individuelles par rapport aux manuscrits B et C. Bien que la plupart d'entre elles soient

e-ISSN 2785-5708

adiaphores, certaines variantes du manuscrit A gomment quelques particularités linguistiques que l'on peut légitimement attribuer au traducteur.[7] Notre premier exemple porte sur un mot archaïque. Ci-dessous, l'extrait du *Jeu* tel qu'il se présente dans les manuscrits A d'une part et BC de l'autre :

Libellus : Et ideo saepe necesse est, ut in facinus ardor otiosus erumpat.[8]

A	BC
Et pour ce convient il aucune foiz que l'ardeur de celle *oisiveté* trespasse en aucune felonnie.	Et pour ce convient il aucune foiz que l'ardeur de celle *oiseuse* trespasse en aucune felonnie.

Dans ce passage, un élément externe au texte, propre au lexique du traducteur, nous invite à privilégier la leçon de B et C. En effet, le mot *oiseuse* existe en tant que substantif en français médiéval depuis le XIIe siècle et continue à être employé, à côté d'*oisiveté*, jusqu'au XVe siècle (cf. FEW, VII, 443b, s.v. « otiosus »). Or, au début du prologue du MH, JdV choisit d'employer le substantif *oiseuse* à deux reprises. *Oiseuse* est donc une forme archaïsante employée délibérément à un endroit stratégique du prologue du MH, et nous en trouvons une autre attestation dans la traduction du *Jeu*. Par ailleurs, l'une des deux occurrences de *oiseuse* dans le MH a été remplacée par *oisiveté* par l'un des copistes (Cavagna 2017, 111). Il s'agit donc du même cas de figure que nous rencontrons dans le manuscrit A du *Jeu*. Ceci confirme, d'un côté, le caractère archaïque du mot *oiseuse* au XIVe siècle et, de l'autre, la tendance du copiste du manuscrit A à intervenir sur la langue du traducteur.

Un second exemple d'intervention du copiste du manuscrit A porte sur un mot employé dans un sens nouveau. Dans ce cas, il n'y a aucune équivalence avec le texte latin : le passage français consiste en une interpolation du traducteur à partir de la signification allégorique du déplacement spécifique de la pièce du jeu d'échecs qui représente le juge (« l'alphin », équivalent au fou dans le jeu moderne).

7 À cet égard, notre édition se distingue particulièrement de celle de C. Fuller, qui a privilégié les indices codicologiques et a basé son édition sur le manuscrit A.

8 Toutes les citations du texte de Jacques de Cessoles sont tirées de l'édition Köpke 1879.

A	BC
Et ne doivent entendre a nulle amistié, a nulle haine ne a nulle *accepercion* de personnes.	Et ne doivent entendre a nulle amistié, a nulle haine ne a nulle *acception* de personnes.

Il s'agit ici d'une erreur de lecture du copiste de A portant sur le mot *acception*, dans lequel il a cru reconnaître une abréviation de la syllabe *-per-*. Ce mot est récent au XIV[e] siècle, certainement nouveau dans l'emploi qu'en fait le traducteur (« action de favoriser injustement une personne au détriment d'une autre »). Le FEW (XXIV, 71b, s.v. « acceptio ») ne recense qu'une occurrence en ancien français (*assepcion*, XIII[e] siècle). Ce dictionnaire situe l'émergence du mot *acception* vers 1340, c'est-à-dire précisément l'année autour de laquelle JdV a dû traduire le *Jeu*. Le fait que le copiste de A se soit trompé en transcrivant un mot inexistant (*accepercion*) n'est donc pas anodin et reflète la difficulté avec laquelle les copistes ont plus ou moins bien interprété les nombreux mots rares employés par JdV.

Notre collation complète du texte du *Jeu* montre que le copiste de A est plus interventionniste par rapport aux copistes de B et de C, comme nous l'avons illustré à travers deux exemples. Pourtant, A et B ont vraisemblablement été copiés par le même copiste, Henri de Trévou. Ce copiste, qui a travaillé dans le *scriptorium* du roi Charles V, a laissé un colophon avec son nom dans le manuscrit B. De nombreux indices laissent penser qu'il est également le copiste du manuscrit A, même s'il ne l'a pas signé.[9] Dans la mesure où les manuscrits A et B renferment presque le même corpus de textes et qu'ils ont été copiés par le même copiste, le manuscrit B a pu être décrit comme « a partial duplicate of Besançon 434 [A] » (M. Rouse, R. Rouse 2000, 2 : 51). *A priori*, la différence principale entre les deux manuscrits réside dans le fait que l'un a été réalisé comme un produit de luxe pour la bibliothèque du roi (le manuscrit A), l'autre comme un « jumeau » de très bonne qualité également, mais sans doute destiné à quitter la bibliothèque royale (le manuscrit B). Quant au manuscrit C, il ne renferme que le texte du *Jeu*. Quoi qu'il en soit, les trois manuscrits ont la même autorité stemmatique. Au moment d'éditer le texte, il était tentant de se fier aux données codicologiques pour choisir le manuscrit de base, comme l'a fait Carol S. Fuller. Cependant, cela aurait été une erreur méthodologique[10] puisque le but de notre édition – comme celui de toute édition critique proprement dite – est celui de donner à lire un texte qui se rapproche le plus possible du texte issu de la plume de l'auteur. Ainsi, nous avons choisi d'écarter le manuscrit A puisque notre collation intégrale a mis en évidence

9 À ce propos, cf. Rouse, Rouse 2000, 1 : 270-3.

10 À propos de cette question, voir par exemple Delsaux, Van Hemelryck, 2012.

que B et C reflètent l'original de façon plus fidèle. Le choix entre ces deux manuscrits a été déterminé par le caractère lacunaire de C, amputé de plusieurs folios. Nous avons donc retenu le manuscrit B.

Les cas de révision du MH et les problèmes philologiques posés par les plus anciens manuscrits du *Jeu* démontrent que les particularités linguistiques propres au traducteur ont très tôt posé des problèmes d'interprétation et ont engendré un phénomène de *mouvance*, parfois même sur l'original, dès les années 1370. C'est pourquoi les études portant sur la langue de JdV doivent se fonder sur une analyse approfondie de la tradition manuscrite afin de déterminer quels sont les témoins les plus fiables d'un point de vue textuel, mais aussi pour voir en quoi les variantes peuvent nous éclairer sur la façon dont le lexique particulier de JdV a été interprété.

3 Le MH et le *Jeu*, approche comparative

3.1 Considérations générales sur les œuvres de JdV

Avant de comparer plus en détail le MH et le *Jeu*, nous allons présenter quelques éléments récurrents dans les œuvres de JdV afin d'en avoir une vue d'ensemble. Tout d'abord, il faut insister sur la présence de régionalismes normands, liés à l'origine géographique du traducteur. Cette spécificité vaut tant pour les premières traductions du corpus, telles le MH, que pour les rédactions plus tardives, comme le *Jeu*. Nous n'aurons pas l'occasion de relever des régionalismes dans les extraits retenus pour cet article. Nous nous contenterons donc de renvoyer vers les études existantes.[11]

En dehors des régionalismes, l'analyse des erreurs de traduction constitue également une sorte de passage obligatoire dans l'étude des œuvres de JdV. Il ne s'agit pas de stigmatiser les capacités du traducteur en faisant état de négligences ou d'une incompétence : les erreurs sont intéressantes parce qu'elles sont révélatrices de l'attitude du traducteur. Nous allons donc dresser une typologie des erreurs les plus fréquentes commises par JdV.

L'un de ces phénomènes récurrents est la « lecture myope » (terme emprunté à Gerner, Pignatelli 2006, 134). Ce phénomène se produit lorsque les mots latins sont traduits les uns après les autres indépendamment de leur statut syntaxique avant que le passage n'ait été lu et compris dans son entièreté. Cela peut se produire à cause de la

11 Pour le MH, cf. en particulier Bragantini-Maillard, Cavagna 2013, 203-35. Pour le *Jeu*, voir Ghislain, sous presse. Pour l'étude de la régionalité lexicale au Moyen Âge, voir Glessen, Trotter 2016.

rapidité avec laquelle JdV lit et traduit le latin, mais aussi à cause d'une difficulté dans l'interprétation des marques morphologiques latines abrégées. Décrites comme fréquentes dans le MH (« On a souvent l'impression que JdV traduit mot par mot avant d'avoir lu », Cavagna 2017, 42), ces erreurs semblent moins courantes dans d'autres œuvres. Par exemple, dans les *Oisivetez*, traduction rédigée relativement peu de temps après le MH :

> Le traducteur se trompe occasionnellement dans l'interprétation des marques morphologiques latines, ou il n'en tient aucun compte et enchaîne linéairement les éléments signifiants. (Gerner, Pignatelli 2006, 133)

Dans le *Jeu*, ce type d'erreur est vraiment minoritaire, nous n'en relevons ici qu'un seul exemple dans un extrait tiré de Valère Maxime (V, 1, ext. 2). Il s'agit d'un passage où Pisistrate subit patiemment l'affront d'un de ses amis et interdit à ses fils de venger son honneur.

Filios etiam suos violatae patris maiestati subvenire cupientes a vindicta retraxit.[12]

MH, IV, 19	***Jeu*, IV**
Et si retrest ses filz, qui vouloient vengier la vilanie faite a la majesté de son père.	Et ses filz qui estoient dolenz et tristes de l'injure leur pere et desiranz de vengier la forment, destourba le duc qui ne le vengassent.

Dans le MH, JdV traduit la phrase latine en toute simplicité. Une seule remarque s'impose : le complément *a vindicta* n'est pas traduit en tant que tel ; la notion de vengeance est 'transférée' sur le verbe *subvenire*, traduit par *vengier*. Dans le *Jeu*, JdV entame sa phrase par le COD *filzs* comme en latin, ce qui inverse l'ordre SVO. D'un côté, il s'agit d'une phrase qui relate une interdiction : conserver l'ordre des mots latins participe donc à restituer le caractère impérieux de l'interdiction posée par un père à ses fils. D'un autre côté, la traduction inexacte de certains mots trahit peut-être une traduction aveugle faite sur le vif. En effet, il y a visiblement eu confusion : la relative *qui estoient dolenz et tristes* peut être interprétée comme une mauvaise lecture de *maiestati* en *maestati*, participe parfait passif au nominatif pluriel de *maestare* ('affliger'). Certes, cette erreur pouvait déjà être présente dans le modèle latin du traducteur, néanmoins la suite de la phrase témoigne d'un problème qui relève quant à lui d'une mauvaise interpré-

12 Sauf mention contraire, les extraits latins qui servent à comparer les traductions du MH et du *Jeu* proviennent du SH, dans la transcription du manuscrit de Douai, BM 797 (`http://atilf.atilf.fr/bichard/`).

tation de la syntaxe. En effet, le syntagme *desiranz de vengier* semble correspondre à *cupientes a vindicta*. Or, *cupere* est normalement un verbe transitif direct : *a vindicta* est le complément de *retraxit*, et non de *cupere*. La mauvaise lecture des mots et une mauvaise segmentation du texte latin nous permettent d'envisager que JdV, influencé par la syntaxe SVO du français, aurait d'abord mal interprété *filios* en *filii*. Au moment de traduire *retraxit*, il se rend compte que le nombre du sujet de sa phrase est singulier. Pour rattraper son erreur, il a pu postposer le sujet *le duc* (sous-entendu en latin) et retraduire correctement *a vindica* par la subordonnée complétive *qu'il ne le vengassent*. Cette complétive dépend du verbe *destourba*, traduction de *retraxit*. Il s'agirait en somme d'une sorte de repentir.

JdV a souvent rencontré des difficultés pour segmenter le texte latin. Ce problème, relativement fréquent dans le *Jeu*, est inhérent au manque de ponctuation, mais il est également lié à une lecture rapide du texte. Nous en rapportons un exemple, issu du douzième chapitre du *Jeu*.

Seneca in Declamationibus : « Mulierum vitiorum fundamentum est avaritia ».

Seneque si raconte ou livre *Des clamacions des femmes* que avarice est fondement de touz vices.

Ici, la mauvaise coupure s'associe à une méconnaissance du corpus des auteurs classiques. JdV n'a pas la référence aux *Controverses et suasoires* de Sénèque l'Ancien, désignées par le titre *Declamationes*. Il rattache ainsi le complément *mulierum*, par lequel commence normalement la citation, à *declamationibus*.

Au niveau grammatical, les verbes déponents ont posé beaucoup de problèmes au traducteur dans le MH (de nombreux exemples sont à retrouver dans Cavagna 2017, 35), mais il faut signaler qu'ils sont correctement traduits dans le *Jeu*. Cette différence témoigne d'une véritable progression dans sa maîtrise du latin. Ainsi, on peut comparer la traduction du verbe *patior* dans le MH et dans le *Jeu* :

MH, IV, 87	***Jeu*, XII**
Quod igitur plebis senes passi sunt > La quel chose adonc les anciens du pueple sont sousfers (IV, 87)	*nullam pateris petendi necessitatem* > ne seuffre nulle neccessité de requerre

Dans le MH, *passi sunt* a été interprété comme un verbe à la voix passive et traduit par *sont sousfers* tandis que *pateris* est correctement traduit par la forme active *sueffre* dans le *Jeu*.

Au niveau lexical, il faut mentionner la traduction de certains lexèmes que JdV ne connaît pas et qu'il prend pour des manuscrits

TranScript 1, 1, 2022, 79-104 | e-ISSN 2785-5708

propres. Il y a dans le MH plusieurs exemples de mots dont l'interprétation présente un caractère évolutif au fil des occurrences. Nous analyserons plus loin le cas particulier du mot *Achademie*, que l'on retrouve dans le *Jeu* et que JdV a introduit de façon précoce dans le lexique comme un néologisme dès sa rédaction du MH. Il arrive cependant que JdV en reste au stade de l'erreur et que son interprétation n'évolue pas entre le MH et le *Jeu*. Ainsi dans l'exemple suivant, extrait du *De Beneficiis* de Sénèque (2, 17), il est question du roi Antigone et d'un philosophe cynique :

Refert Seneca, quod ab Antigono cynicus petiit talentum ; respondit Antigonus plus esse, quam quod cynicus petere deberet.

MH, VI, 39	***Jeu*, XII**
Cinique requist un besant de Antigonus, et Antigonus respondi ce estre plus que Cinicus ne devroit requerre.	Et de ce raconte Seneque et dit que Antigonus estoit un prince aver, car quant Tinique qui estoit son ami li requist.I. besant et il li respondi que il demandoit plus que il ne apartenoit.

Dans les deux cas, l'absence de déterminant indique que JdV a compris le substantif *cynicus* comme un prénom : tantôt *Cinique*, tantôt *Tinique*. Cette alternance s'explique par la proximité graphique des *t* et *c* ; dans ce cas, il est impossible de distinguer la responsabilité des copistes et celle de l'auteur.

Les erreurs de lecture ne portent pas uniquement sur les manuscrits propres. Naturellement, il est difficile de déterminer si la faute revient au traducteur ou au copiste du texte latin qu'il avait sous les yeux. Quoi qu'il en soit, il n'est pas rare que JdV essaye de donner du sens à un mot mal copié. Un exemple emblématique de ce phénomène se trouve dans une citation biblique figurant dans le septième chapitre du *Jeu* (1 Samuel 30, 24).

Aequa erit portio descendentis ad proelium et remanentis ad sarcinam.

« Yaue sera porcion de ceulz qui descendront avec moy en bataille et remaindront a soustenir les fais ». Et c'est a dire que tout seroit commun entre eulz, aussi commun comme yaue.

JdV a lu *aqua* (eau) au lieu de *aequa* ou *equa* (égal), mais *aqua* pouvait aussi se trouver dans le manuscrit latin dont disposait le traducteur, ce que souligne déjà Jean Rychner. Selon ce dernier (1955, 490), « il suffisait d'un minimum d'esprit critique pour rétablir la bonne leçon ». À la place, JdV préfère intégrer une addition qui prend la forme d'une glose pour expliquer le sens du mot *yaue*. Cela est révélateur d'une certaine mentalité : JdV ne s'improvise pas éditeur,

il se fie à l'autorité du texte et tente un commentaire pour expliquer ce passage.

Enfin, plusieurs études ont mis en évidence que les traductions de JdV étaient moins abouties face à un texte dont la matière lui était peu familière et face aux textes plus techniques (Gosman 1986, 85-99 ; Gerner, Pignatelli 2006, 112-35 ; Cavagna 2011, 181-94). Ce caractère semble se confirmer une fois de plus dans le *jeu*, dont la dernière partie consiste en une moralisation basée sur le mouvement de chaque pièce des échecs. Traduire cette partie suppose donc une connaissance sommaire des règles, ainsi qu'une bonne compréhension du texte latin qui décrit les mouvements spécifiques à chaque pièce. Ainsi, à propos d'un mouvement de la dame, dans le dix-neuvième chapitre du *Jeu* :

Tertio in directum ad locum nigrum et vacuum ante medicum.
Tiercement en belif au gieu noir et venir devant le medecin.

L'extrait ci-dessus explique une troisième possibilité de déplacement de la dame à partir de sa position initiale : elle peut se déplacer en ligne droite vers la case noire et vide qui se trouve devant le pion représentant un médecin. Or, JdV produit un contresens en traduisant *in directum* ('tout droit') par *en belif* ('en diagonale').

Les balises générales posées, nous pouvons passer à la comparaison des passages communs entre les deux traductions. Les extraits portant sur les anecdotes reprises dans cet article sont les mêmes dans le MH et le *Libellus* : seules quelques portions de phrases ont pu faire l'objet d'un réarrangement par Jacques de Cessoles. Nous nous focaliserons donc sur des passages avec une correspondance *verbatim* comme point de comparaison. Nous dégagerons trois axes principaux d'observations : la syntaxe, le lexique, le registre.

3.2 Syntaxe

Une tendance globale dans les traductions de JdV est de calquer la syntaxe latine. Cette observation est vraie pour le MH, mais pas tant pour le *Jeu*, comme l'illustre la comparaison de nombreux passages relevés dans cet article. Reprenons par exemple l'extrait précédent où il est question du cynique et d'Antigone. Dans la source latine, la proposition infinitive *id plus esse* dépend du verbe de parole *respondit*. Dans le MH, ce tour avec un infinitif a été calqué en français : *Antigonus respondi ce estre plus*. Bien que les propositions infinitives relèvent « d'un usage tout à fait courant » (Marchello-Nizia 1979, 337-8) en moyen français, il nous paraît clair que JdV a ici été influencé par son modèle latin en traduisant le MH. À l'inverse, il s'en

est distancié au moment de traduire le *Jeu*, car le verbe de la complétive est employé à l'indicatif et est introduit par une conjonction de subordination : *il li respondi que il demandoit plus que il ne apartenoit*. Bien sûr, il existe quelques exceptions et certains passages du *Jeu* conservent une syntaxe latinisante. Dans ce cas, ces tournures assument certainement une valeur stylistique à mettre en lien avec le contexte. En effet, dans une étude portant sur le style de la traduction du MH, Cavagna (2011, 181-94) a déjà mis en évidence que certains passages sont davantage susceptibles d'être traduits à l'aide de calques syntaxiques. Dans le *Jeu*, il s'agit la plupart du temps de restituer un caractère solennel à une scène d'une anecdote exemplaire par le biais d'une formulation proche du latin. Ces extraits n'entrent pas dans le cadre d'une comparaison avec le MH, car ils ne sont pas issus de la même source. Une analyse de ceux-ci est néanmoins à retrouver dans notre édition (2022, 15-16).

Concentrons-nous sur un extrait qui illustre la tendance générale de JdV à se détacher d'une traduction littérale au profit d'une formulation française plus apte à exprimer les nuances de sa source. Il s'agit d'un extrait figurant à l'origine chez Valère Maxime (VI, 2, ext. 2) dans lequel une vieille femme dit ses vérités à Denys de Syracuse. Ce dernier est impressionné par son honnête courage et il n'ose pas la punir de son audace.

« Timens ergo deteriorem tibi succedere caput meum pro tua salute devoveo ». Tam facetam veritatis audaciam Dionysius punire erubuit.

MH, IV, 73	***Jeu*, XI**
« Et moi craingnante avoir encore pire de toi, met mon chief pour le tien a prier si que il ne veulle pas que tu muires pour avoir pire ». Et ainssi Denis ot honte.	« Pour laquelle chose je, qui doubte encore que nous n'aions pire, prie devotement pour le salu de vous ». Et quant celui roy Denis entendi ceste chose, et que celle estoit si hardie et courtoise en disant verité, si ne l'osa tormenter ne maufaire pour honte d'icelle.

La phrase latine est particulière puisqu'elle s'ouvre sur une tournure participiale (*timens*) avec un caractère verbal très marqué, car elle régit une complétive qui prend la forme d'une proposition infinitive (*deteriorem tibi succedere*). Dans ce cas, le participe tient lieu de proposition circonstancielle pour exprimer un rapport de causalité : 'Comme je crains qu'un pire tyran te succède, je prie pour ton salut'. Dans le MH, on constate que JdV a conservé cette tournure participiale, car il traduit *timens* par *moi craingnante*, dont il fait également dépendre une proposition (*avoir encore pire de toi*). En revanche, le traducteur a abandonné cette particularité dans le *Jeu*. Cette fois, il exprime la cause à l'aide d'un verbe employé à un mode personnel (*je, qui doubte*),

qui remplace le participe *timens*. Cette opération est courante chez les traducteurs, elle relève de ce que C. Buridant nomme le dépliage paratactique : « un phénomène marquant la plupart des traductions médiévales du latin, au moins jusqu'au XIVe siècle » (Buridant 2003a, 72). De même, dans son article portant sur l'étude syntaxique de la traduction française du *Décret* de Gratien, Leena Löfstedt a relevé de nombreux passages où des subordonnées françaises représentent des participes latins. Cette dernière précise même : « la subordonnée utilisée pour la traduction d'un participe est le plus souvent une relative » (Löfstedt 1998, 323). Ainsi, elle épingle notamment les exemples suivants : *fornicante* est traduit par *celi qui est em fornicacion* ; *apostolus habens* par *li apostres qui avoit* ; *in coniugo positos* par *ceus qui sont en mariage*, etc. En traduisant *timens* par *je, qui doubte* dans le *Jeu*, JdV suit donc une tendance générale. Ce qui est important ici, c'est que la relative est employée de façon particulièrement précise. Il s'agit d'une relative qualificative qui a pour fonction d'être apposée au sujet, le pronom personnel *je*. Dans cette configuration, la subordonnée acquiert un effet de sens particulier qui lui permet d'exprimer une nuance causale qui est tout à fait adéquate dans la phrase. On peut donc dire que JdV a finalement abandonné le calque syntaxique de la tournure participiale pour composer une phrase *a priori* basique, mais dont il a su faire apparaître les subtilités sémantiques.

La fin de cet extrait nous offre également l'opportunité de traiter un passage qui ne porte pas tellement sur la question des calques syntaxiques, mais plutôt sur celle de l'équivalence textuelle (sur l'origine de ce concept, voir Gosman 1986, 85-99). Observons l'extrait du MH : JdV omet non seulement tout un pan de la phrase (*tam facetam veritatis audaciam*), mais il appauvrit aussi considérablement les nuances sémantiques en traduisant uniquement le verbe *eruibuit* et en omettant *punire*.[13] L'amélioration de la traduction est considérable dans le *Jeu*, où le syntagme latin *punire erubuit* est traduit par *si ne l'osa tormenter ne maufaire pour honte d'icelle*. Nous pensons que la différence entre le MH et le *Jeu* démontre que le traducteur a parfaitement compris le passage et a réussi à en rendre les nuances dans sa deuxième traduction. La tournure latine *erubescere* + inf. signifie littéralement 'rougir de' et au figuré 'avoir honte de' (Gaffiot, Flobert 2000, s.v. « erubesco »). Dans le *Jeu*, contrairement au MH, JdV n'utilise pas un verbe d'état équivalent à *erubescere*, mais opte pour un verbe d'action au sens négatif : 'ne pas oser'. S'il s'était borné à substituer le verbe d'état *erubescere* par le verbe d'action *oser*, le texte aurait perdu une nuance sémantique.

---

13 Certes, il est possible que cette lacune remonte au manuscrit latin utilisé par JdV, mais sa présence dans la transcription du manuscrit de Douai ainsi que dans l'édition de 1624 rend cette hypothèse fort improbable.

e-ISSN 2785-5708

C'est pourquoi le traducteur ajoute le syntagme prépositionnel *pour honte de qqn*, qui signifie 'en encourant la réprobation d'autrui' (cf. DMF, s.v. « honte »). Ce passage déroge un peu aux habitudes de JdV, qui privilégie souvent l'équivalence formelle entre les termes latins et français, comme il a tenté de le faire dans le MH. En l'occurrence, il s'est astucieusement détaché de sa source dans le *Jeu* et a converti une tournure idiomatique latine en une autre tournure idiomatique en français, que l'on retrouve dans l'usage du syntagme prépositionnel. En ce sens, JdV a ici privilégié l'équivalence fonctionnelle, c'est-à-dire que le traducteur s'est davantage soucié de conserver le sens d'un énoncé plutôt que la forme des mots qui le constituent.

Parfois, JdV essayait déjà d'éviter le calque syntaxique dans le MH, probablement pour rendre plus explicite certains passages. Cette démarche se précise dans le *Jeu*, où l'on peut observer plus d'aisance dans le détachement qu'il opère par rapport à sa source. Observons par exemple l'extrait suivant qui porte sur une anecdote célèbre, racontant l'une des disputes entre Socrate et son épouse Xantippe. La source est Jérôme, *Adversus Jovinianum*, I, 48.

Quodam tempore, cum infinita convicia ex superiori loco Xanthippe uxore ingenrenti restitisset, aqua perfusus immunda nihil amplius respondit, quam capite deterso, « Sciebam », inquit, « futurum, ut post ista tonitrua imber sequeretur ».

MH, IV, 57	***Jeu*, XV**
Une foiz, si comme Xansipe estrivast a li de la ou ele estoit en un haut lieu et il estoit en bas, et ele l'arousa au derrenier de yaue orde que ele li geta sus la teste, il ne respondi autre chose fors, quant il out son chief torchié, il dist : « Je savoie bien, dist il, que aprés ces tonnerres ensivroit pluie ! »	Celui Socrates meismes fu une foiz tencié tres laidement de sa femme, et li dit grans injures sanz nombre, et elle estoit en.I. lieu assise plus haut que li, et si comme il s'arresta endroit ycelle, elle l'arrousa tout de yaue tres orde, et il ne li respondi nulle chose, fors quant il ot torchié son chief. Il dist : « Je savoie bien que aprés tel vent et tel tonnoirre nous vendroit yaue ».

Dans ces extraits, on constate que JdV explicite certains détails de la scène aussi bien dans le MH que dans le *Jeu*, ce qui implique une réorganisation de la syntaxe. En latin, la principale est *nihil amplius respondit*. Dans les deux cas, JdV reformule les propositions qui précèdent pour mettre en évidence l'enchaînement des actions (une dispute éclate, Xanthippe se trouve au-dessus de Socrate, elle lui jette le contenu du pot de chambre sur la tête, le philosophe rétorque patiemment). Dans le MH, JdV formule une proposition causale (*Si comme Xansipe estrivast*). Cette proposition dépend de la principale *ele l'arousa de yaue orde*, qui reflète la locution participiale *aqua perfusus immunda*. Ainsi, JdV attribue à Xantippe deux actions consécutives ('Comme Xanthippe s'opposa à Socrate, elle l'arrosa') alors que

TranScript 1, 1, 2022, 79-104 | e-ISSN 2785-5708

cet enchaînement n'est qu'implicite en latin. Dans le *Jeu*, JdV a suivi le même principe, mais il se montre davantage prolixe en multipliant les propositions coordonnées. Il ajoute aussi quelques nuances qui ne figurent pas dans le texte latin, telles que *et li dist grans injures sanz nombre*, *et si comme il s'arresta en droit ycelle*. Dans ce cas, JdV avait bien interprété et traduit le texte sans calque syntaxique dès le MH. Il a poursuivi cette démarche dans le *Jeu*, en amplifiant son discours.

Globalement, si JdV maîtrise mieux sa source par rapport à l'époque où il a traduit le MH, il commet encore des erreurs de lecture dans le *Jeu*. Nous en rapportons un exemple où il est question de Denys, le tyran de Sicile. Celui-ci est tellement suspicieux qu'il finit par interdire à ses filles (qui lui font office de barbier) de manier un rasoir, et exige qu'elles lui coupent la barbe en la brûlant à l'aide de noix bouillantes (Val. Max., IX, 13, ext. 4).

Et etiam tonsorum metu filias suas tondere docuit. Quibus adultis non ausus est ferrum committere sed instituit, ut candentium glandium et nucum putaminibus barbam sibi et capillum adurerent.

***MH*, IV, 73**	***Jeu*, X**
Et pour la paour que il avoit des barbiers qui le tondoient il enseigna ses filles a li tondre. Et iceles filles parcreues, encore se doutoit il tant que il ne leur osoit baillier nul instrument de fer, mes establi que il li brullassent ses cheveulz et sa barbe avecques un glaon ardant.	Et pour la paour des barbiers, il fist aprendre ses filles a tondre et a pignier. Et quant elles furent grans, il ne les laissa pas user de ferrement, mais tenoit en sa main I. glaive tout ardant quant il li tondoient sa barbe ou ses cheveux et les en menaçoit.

Dans le *Jeu*, les noix disparaissent, car JdV a commis une erreur de lecture portant sur les mots *candentium glandium*, qu'il a interprétés comme *candetium gladium*. À la suite de cette mauvaise lecture, le traducteur a complètement changé la fin de la phrase pour conserver la cohérence du récit alors qu'il l'avait correctement traduit dans le MH. Au lieu de se corriger, il fait la démarche de changer la suite du texte, vraisemblablement *ex ingenio*. Ce phénomène arrive à quelques reprises dans le *Jeu*, nous en avons fourni un exemple au point 3.1 pour montrer comment JdV a glosé un point problématique de sa traduction. Il faudrait en conclure que JdV ose prendre des libertés parfois très importantes vis-à-vis de la source du *Jeu*, alors qu'en traduisant le MH il faisait preuve d'une attitude beaucoup plus prudente.[14] Cependant, seule une étude plus approfondie de la tradition manuscrite du *Libellus* pourrait nous apporter plus de précisions sur la part de responsabilité du traducteur.

14 Cette observation vaut aussi pour la macrostructure du texte, JdV a ajouté pas moins d'une dizaine de passages d'une taille relativement importante par rapport au *Libellus* de Jacques de Cessoles.

3.3 Style et registre

Pendant longtemps, les aptitudes de JdV en tant que traducteur ont été sous-estimées. En effet, Christine Knowles, et Carol Fuller, première éditrice du *Jeu*, étaient d'accord pour considérer JdV comme : « un écrivain de troisième ordre, tout au plus » (Knowles 1954, 377). Cette question ne se pose plus aujourd'hui grâce au tournant qu'a pris le champ des études sur JdV au début des années 2000. Dans un article au titre évocateur (« Jean de Vignay, traducteur et écrivain à part entière ? »), David Trotter adopte un point de vue nuancé et émet un jugement beaucoup plus positif que ses prédécesseurs sur une traduction stylistiquement très proche du *Jeu*, la *Chronique de Primat* :

> C'est une traduction qui est assez bien faite : un peu lourde de rhétorique latine, peut-être, mais non sans une certaine éloquence, sinon élégance. La traduction est tout à fait lisible, et n'est pas dépourvue de talent littéraire : elle réussit assez souvent à réunir la rhétorique latine et la syntaxe française. (Trotter 2000, 214)

Concernant le *Jeu*, des indices externes confirment que cette œuvre a fait l'objet d'appréciations élogieuses. Par exemple, un compilateur du XV^{e} siècle qui a mélangé la traduction de JdV et celle de Jean Ferron (le deuxième traducteur français connu du *Libellus*) nous livre ce témoignage : [la traduction de JdV] *semble plus clere en langaige, et aussi elle contient aucunes histoires belles et notables, combien qu'elles ne soient pas en latin*.[15] Un autre indice se présente dans le manuscrit C (Paris, BNF, fr. 25379) du *Jeu* sous la forme d'un commentaire marginal : *haec non solum fortis sed etiam urbana loquendi libertas*. Ce jugement, soulignant que JdV a su traduire une réplique audacieuse d'une façon « urbaine », c'est-à-dire élégante et adéquate, porte justement sur un passage que l'on retrouve dans le MH. Cela nous donne l'opportunité d'aborder la question de son style dans une perspective évolutionniste. En cet endroit, Jacques de Cessoles a quelque peu modifié le texte du SH : il importe donc d'avoir les deux versions sous les yeux pour distinguer les éléments qui sont propres à l'évolution du style du traducteur et ceux qui dépendent de sa source latine. Le contexte est le suivant : *Lysimaque fait crucifier Théodorus Cyrenaeus, qui proclame qu'il lui importe peu de mourir ainsi et souhaite que ce châtiment se retourne contre Lysimaque et sa cour* (Val. Max., VI, 2, ext. 3).

15 Passage du manuscrit fr. 1170, f. 1*r* transcrit et cité par Rychner (1955, 489).

SH, VI, 14	**Libellus**
Hoc sit purpuratis tuis. Mei siquidem nichil humi interest an in sublimi putrefiam.	*Tuis consiliariis purpuratis sit haec poena, quam timent ; mea siquidem nihil interest, utrum humi an sublimi putrescam.*

Ci-dessous, les passages traduits par JdV :

MH, VI, 14	***Jeu*, II**
« Ce soit chose espoentable a touz tes vestus de pourpre, en cele croiz n'en apartient il riens. Il apartient que je porrisse ou en terre ou en haut ».	« Ceste paine ou semblable soit a tes faux conseilliers qui sont avec toy ennobliz de tes pourpres, quar il ne m'en chaut se je pourris ou en haut ou en bas […] »

Analysons d'abord la traduction de l'extrait du MH, qui est fautive. L'erreur se situe surtout au niveau de l'interprétation du verbe *interesse* (*interest*), traduit par *il apartient* alors que ce verbe latin exprime l'intérêt ('il importe'). Cavagna (édition à paraître, 153) détermine que cette erreur peut s'expliquer par le fait que l'abréviation -*er*- dans le mot *interest* était peu lisible ou absente, ce qui a conduit JdV à lire *inest* et traduire *il apartient*. Quant à la traduction du *Jeu*, elle est non seulement correcte, mais se distingue aussi par un processus d'amplification dans la séquence *ceste paine ou semblable soit a tes faux conseilliers qui sont avec toy ennobliz de tes pourpres*. Certes, Jacques de Cessoles avait déjà amplifié le passage latin en question, mais l'art de JdV s'est surtout déployé dans la traduction du mot *purpuratis*, qui apparaît dans les deux textes. Dans le MH, JdV s'est borné à traduire littéralement *tuis purpuratis* par le syntagme *a touz tes vestus de pourpre*. Dans le *Jeu*, il a astucieusement usé de la périphrase *avec toy ennobliz de tes pourpres*. Ce faisant, il accède à un registre de langue plus élevé que s'il avait traduit le passage littéralement, ce que l'on peut aisément restituer : **Ceste paine ou semblable soit a tes faux conseilliers vestus de pourpre*. Dans ce cas, le propos aurait été banalisé et la nuance apportée par *vestus de pourpre* aurait été anecdotique et superflue. Néanmoins, avec sa périphrase, JdV focalise le sens de la phrase sur le mot *pourpre*, et pas tant sur le mot *conseilliers*. De cette façon, il explicite la connotation de noblesse que revêt la pourpre dans la Rome impériale, tout en signifiant que la menace qu'il rapporte ne s'adresse pas à des conseillers quelconques, mais à tous ceux qui ont été ennoblis par Lysimaque lui-même. La nuance dont fait preuve JdV dans le *Jeu* est ainsi poussée à son paroxysme puisque, contrairement à la formulation latine *tuis purpuratis*, JdV laisse entendre que seul un empereur est vêtu de pourpre et que ses conseillers ne font que jouir de sa faveur. Enfin, la traduction du *Jeu* se distingue par la répétition

de trois marqueurs de la deuxième personne (*tes faux conseilliers qui sont avec toy ennboliz de tes pourpres*) qui viennent appuyer la menace de Théodorus portée à l'encontre de Lysimaque. Ce détail qui n'a pas de correspondant dans le texte latin suggère que JdV s'approprie la rhétorique oratoire.

Nous venons de voir qu'on ne peut nier le succès et la faveur qu'a connus la traduction du *Jeu* jusqu'au XV[e] siècle au moins. Néanmoins, notre analyse comparative permet également de mettre en évidence qu'il existe une différence de style entre les œuvres de JdV. Cela peut être imputable à l'aisance qu'a acquise le traducteur, mais il ne faut pas non plus négliger la nature des œuvres qu'il traduit. Certes, le *Libellus* et le MH partagent de nombreux extraits en commun, mais leurs objectifs communicatifs sont différents. JdV a pu traduire différemment ces deux œuvres en prenant en compte leur destinataire, leur contenu, mais aussi leur taille. D'un côté, le MH est une énorme somme historique à caractère encyclopédique qui ne se prête pas à des développements stylistiques. De l'autre, le *Jeu* se distingue par son caractère moralisant, sa taille relativement modeste et son rôle de 'miroir au prince'. Nous allons voir comment ces éléments peuvent avoir une incidence dans les deux traductions.

Prenons l'exemple d'une anecdote qui présente Pisistrate comme un duc athénien. Celui-ci a une fille courtisée par un jeune homme qui tente de l'embrasser en secret. L'épouse de Pisistrate surprend la scène, elle avertit son mari et demande de punir le jeune homme. Voici la réponse du duc (Val. Max. V, 1, ext. 2).

Dux Pisistratus respondit : « Si eos, qui nos amant, interficiemus, quid iis faciemus, quibus odio sumus ? »

MH, IV, 18	***Jeu*, IV**
Il respondi : « Se nous tuons ceulz qui nous aimment, que ferons nous a ceulz qui nous heent ? »	Et le duc respondi : « Dame, se nous occions ainsi ceulz qui nous aiment, comment et de quel mort ferons nous mourir ceulz qui nous heent ? »

On constate que la phrase est correctement traduite dans les deux œuvres avec une certaine régularité et de façon assez proche. Le tour idiomatique *quibus odio sumus* est rendu par *ceulz qui nous haient* dans l'une et l'autre œuvre. Par contre, la différence se situe au niveau du registre : l'extrait du *Jeu* est plus proche de l'emphase du langage de la cour. Ainsi, le traducteur a non seulement conservé le mot *dux*, mais il insère également le mot *dame*. Cette distribution a pour effet de mettre en évidence le contexte de cour dans lequel s'inscrit l'épisode. Dans le MH, JdV a accordé moins d'importance à cette dimension : il s'est essentiellement focalisé sur les faits, et la nuance du sujet *dux* est neutralisée par le pronom personnel *il*. Enfin, l'emphase du *Jeu*

est produite par le redoublement *comment et de quel mort ferons nous mourir*, un tour redondant face au simple *que ferons nous* du MH. On voit ici que le *Jeu* est inscrit dans une démarche d’amplification tandis que JdV n’a pas modifié le niveau de langue de la source latine du MH. Cette différence est sans doute à rattacher au caractère didactique du *Jeu* : les anecdotes qui y sont présentées doivent se distinguer aussi bien au niveau du fond qu’au niveau de la forme pour faire ressortir leur rôle moralisant, tout en s’intégrant au milieu culturel de la cour.[16]

L’extrait suivant confirme cette tendance, et permet aussi d’apprécier l’amélioration de JdV dans la compréhension et dans le traitement de sa source. Il s’agit cette fois d’un épisode traitant du roi Pyrrhus. Celui-ci a pris connaissance du fait que les citoyens de Tarente disent beaucoup de mal de lui lors de leurs banquets, il les convoque donc et leur demande ce qu’il en est. Voici ce que l’un d’entre eux répond (Val. Max., V, 1, ext. 3).

Tunc unus ex eis respondit : « Nisi », inquit, « nobis vinum defecisset, haec, quae tibi relata sunt, prae iis, quae de te locuturi eramus, ludus fuissent et iocus ». Tam urbana crapulae excusatio, tam simplex veritatis confessio regis iram vertit in risum. Et ideo hac clementia et moderatione assecutus est, ut et sobrii Tarentini regi gratias agerent et ebrii bona portarentur.

MH, III, 67	***Jeu*, IV**
Et dont dist li uns d’eulz : « Se le vin ne faillist devant nous, les choses qui te sont raportees ne fussent que giex et bordes avers de celes que nous deissons de toi ! » Ce fu courtoise excusacion de gloutonnie, et tant simplement li confessa la verité que il converti l’ire du roy en rire. Et pour ce il devint si debonnaire et si atrempé que les sobres gens des Tarentaiens li rendoient graces et les yvres bevoient bien.	Et l’un de ceus li dist : « Sire, se je di verité, vous devez savoir que se vin ne nous fust failli, toutes les paroles qui vous sont racontees ne fussent que loenges au regart de celles que nous avons encore a dire de vous ». Dont ce fu grant merveille que l’excusacion de si grant gloutonnie et la simple confession de verité apaisierent si l’ire du roy que il commença a rire. Et par ceste debonnaireté et ceste attrempance fu il acoustumé en la terre de Tharantaigne que, quant les gens estoient geuns et soubres, il rendoient graces a leur seigneur, et quant il estoient yvres, tout ce qu’il disoient estoit exposé en bien.

Dans le *Jeu*, le langage est une fois encore caractérisé par l’emphase de la prise de parole devant le seigneur grâce à l’ajout de la formule : « Sire, se je di vérité ». Mis à part ce détail, la comparaison des extraits montre que JdV semblait mieux décoder le latin lorsqu’il a tra-

16 La question de la multiplication des doublets synonymiques dans le *Jeu*, non traitée ici, s’inscrit également dans cette dynamique. Nous renvoyons vers Buridant 1980, 7-52.

duit le *Jeu*. En premier lieu, observons un élément de la fin de chacun des extraits, qui pourrait être imputable à un problème textuel, mais aussi à une erreur de lecture de JdV portant sur le verbe *portarentur*. Le traducteur a en effet pu lire *potarentur* puisqu'il écrit *bevoient bien* dans le MH et interprète correctement le passage dans le *Jeu*. Une autre erreur, certainement attribuable à JdV, concerne l'interprétation du participe futur *locuturi*. La périphrase *locuturi eramus* est simplement réduite au verbe *deissons* dans le MH alors que la nuance du tour est mieux rendue dans le *Jeu* : *celles que nous avons encore a dire*. Cette différence indique qu'au fil de son activité, JdV s'est familiarisé avec des tournures latines plus inhabituelles et devient plus à même de comprendre et de rendre leur nuance sémantique.

3.4 Lexique

Au niveau lexical, on notera que JdV utilise des mots rares aussi bien dans le MH que dans le *Jeu*. Nous avons vu par exemple au début de l'article que le mot *oiseuses*, figurant dans le prologue du MH, constitue un indice externe indiquant que le copiste du manuscrit A du *Jeu* gomme certains archaïsmes. L'étude du lexique de JdV a déjà fait l'objet de deux articles (Gerner 2000, 253-65 ; Buridant 2003b, 303-21). Ils ont permis de repérer la récurrence de certains termes et de dresser un premier état du lexique usuel de JdV. Faute d'édition, le *Jeu* et le MH ont été peu exploités. Désormais, leur comparaison nous permet d'analyser quelques évolutions qui montrent comment JdV a peu a peu intégré certains mots dans son lexique. Par exemple, on retrouve dans le *Jeu* un mot dont la première occurrence en français se trouve dans le MH : il s'agit du mot *achademie*, que l'on rencontre dans une anecdote où il est question du lieu où s'est installé Platon (Jérôme, *Adversus Iovinianum*, II, 9).

e-ISSN 2785-5708

Platonem philosophum ditissimum legimus patriam et patrimonium reliquisse et academiam elegisse, villam ab urbe procul non solum desertam sed et pestilentem, ut cura et assiduitate morborum libidinis impetus frangeret.

MH, IV, 74	***Jeu*, XI**
Si comme Platon estoit riche et Dyogenes defoulast ses lis de mariage a ses piez emboëz, a fin que il peust donner entente a philosophie, il eslut a soi Achademie, la ville loing de la cité ou il estoit, non pas tant seulement deserte, mes plaine de 5 pestilence pour ce que par cure et par continuance de max il fust mis en paine et luxure fust froissiee en lui.	Et si lisons aussi que Platon philosophe tres riche avoit laissiee sa terre et son paÿs, et avoit esleu sa maison en Achademie, une ville qui n'estoit pas tant seulement deserte, mais estoit plaine de pestilence, si que par la cure et la continnance des maux qu'il pooit ileques souffrir, il peust eschiver les chaleurs de luxure.

Achademie est une francisation du mot latin *Academia* qui connaît ici sa première attestation. JdV utilise en effet à plusieurs reprises ce néologisme dans le quatrième livre (IV, 60, 66, 74). Dans son édition, Cavagna (2017, 702) souligne que les dictionnaires n'attestent le mot académie, au sens de l'endroit où se tenait l'école de Platon, qu'à partir du XVIe siècle (cf. GDF, VIII, 19c, s.v. « academie » ; TLFi, s.v. « académie » ; FEW, XXIV, 64b, s.v. « academia »). Depuis lors, il a rédigé l'article « académie » pour le DMF. JdV a donc francisé ce mot de façon très précoce. La première fois que JdV a rencontré ce mot, il l'a mal interprété et en a fait un nom de personne (MH, IV, 26). Si, par la suite, il le francise en conservant son sens de lieu-dit, c'est sans doute grâce à une glose vraisemblablement présente en marge du manuscrit latin qu'il a utilisé (voir Cavagna 2017, 53). Ainsi, nous constatons que JdV intègre assez rapidement dans son vocabulaire des mots d'abord inconnus qu'il traduit mal et qu'il parvient ensuite à mieux interpréter non seulement dans la même œuvre, mais aussi dans des œuvres ultérieures. Malgré l'écart chronologique, JdV semble aisément parvenir à mobiliser des mots peu courants qu'il a appris à maîtriser lors de sa traduction du MH.

Le lexique permet également de mesurer une progression entre les deux traductions. L'exemple suivant ne porte pas sur un passage commun, mais sur la traduction du mot *pirata*, qui apparaît aussi bien dans le *Libellus* que dans le *SH*.

MH, VII, 12	***Jeu*, IV**
aussi comme se tu as juré a *ceulz qui praient, c'est a dire robent laproie et ardent.*	Il estoit un homme qui estoit nommez Dyomedes qui couroit par la mer en une galee et prenoit et desroboit les gens, et quant il ot esté lonc temps robeour en mer et robé les gens qui la passoient.

Le terme *pirata* est traduit par *robeour de mer* dans le *Jeu* alors qu'il était paraphrasé par *ceulz qui praient, c'est a dire robent la proie et ardent* dans le MH (avant d'être modifié en *larron de mer* par le réviseur anonyme). De toute évidence, JdV ignorait le mot français *pirate*, attesté à partir du XIII[e] siècle, bien que rare (GDF, X, 344a, s.v. « pirate » ; FEW, VIII, 572a, s.v. « pirata »). Comme le souligne Cavagna (édition à paraître, 364), l'introduction du verbe *ardent* est assez surprenante. Elle pourrait s'expliquer par le fait que JdV ait associé le mot *piratis* au mot grec πυρός (feu), ce qui l'amène à traduire par une périphrase désignant des pillards qui détruisent par le feu. On note à cet égard l'absence de la dimension marine, pourtant constitutive de ce qui définit un pirate. Dans le *Jeu*, on ne retrouve pas le lien pseudo étymologique entre les mots *pirata* et πυρός et JdV traduit directement par *robeour en mer*. Cette fois, JdV a donc directement compris le mot et il n'a pas tenté de le paraphraser en recourant à l'étymologie.

4 Conclusion

Jusqu'ici relativement peu exploité dans l'étude du corpus de JdV, le *Jeu* offre un champ d'analyse particulièrement propice en raison des nombreux extraits qu'il partage avec le MH. Le synoptique des extraits communs aux deux œuvres et de leur source latine nous a en quelque sorte permis de plonger dans le laboratoire du traducteur. Cette entreprise a été rendue possible grâce aux nouvelles éditions critiques du MH et du *Jeu*, dont nous avons brièvement exposé les enjeux. Dans l'espace de dix ans environ, le traducteur a indéniablement amélioré sa maîtrise de la grammaire latine : il ne commet plus d'erreurs pour traduire les verbes déponents et parvient à traduire des formes plus rares telles que les participes futurs. Les lectures myopes et les problèmes de segmentation du texte ne sont plus que des phénomènes marginaux dans le *Jeu*. Les imperfections résiduelles trahissent davantage l'inattention ou la hâte du traducteur plutôt que son manque de compétence. Au niveau du lexique, JdV s'appuie sur son bagage et n'hésite pas à remployer des mots qu'il a lui-même introduits en français, comme *achademie*. À l'inverse, il continue parfois à commettre des erreurs identiques, comme l'interprétation du mot *cynicus* comme un nom propre.

Parallèlement à ces améliorations factuelles, il apparaît très clairement que JdV a adopté une posture d'écriture différente entre sa traduction du MH et du *Jeu*, ce qui tient à la taille et à la nature de sa source latine. En plus de se détacher du calque syntaxique, il prend beaucoup plus de libertés dans son expression, avec une tendance générale qui tire vers l'amplification. Cela peut naturellement s'expliquer par l'aisance qu'il a acquise au cours de sa carrière : JdV ose

e-ISSN 2785-5708

intervenir sur son texte en cas de besoin et il a appris à jouer non seulement de l'équivalence formelle, mais aussi de l'équivalence fonctionnelle. Fort de plusieurs années de pratique, il a été capable de s'adapter au genre de la moralisation en présence d'un texte qui se prête particulièrement bien à l'emphase et à l'élégance de la langue de la cour. Il s'agit presque même d'un objectif pédagogique : le noble lecteur ou auditeur sera plus enclin à adhérer aux leçons morales du *Jeu* si celles-ci lui sont proposées dans un style plaisant et adéquat.

Nous avons aussi souligné que JdV, en plus d'améliorer ses compétences, a su faire preuve de souplesse dans le maniement de différents styles et registres de la langue française en s'adaptant à des objectifs communicationnels différents. Enfin, au-delà de sa maîtrise du latin, JdV s'est toujours démarqué par un lexique particulier, fait de normandismes, d'archaïsmes et de néologismes : à ce sujet, il semble être resté fidèle à lui-même, peut-être toujours un peu pressé, voire négligent ou distrait à certains endroits.

En 2006, Cinzia Pignatelli et Dominique Gerner évoquaient l'utilité d'une étude qui « permettrait d'infirmer ou de confirmer l'existence d'une évolution dans sa technique et de mesurer, le cas échéant, la direction et l'ampleur de celle-ci » (2006, 131). En tirant parti des récentes éditions critiques, nous avons en quelque sorte accueilli l'invitation des deux chercheurs. Même si la masse textuelle que représentent les traductions de Jean de Vignay est loin d'avoir été apprivoisée, nous pensons avoir montré, à partir de données objectives, que l'évolution du traducteur est un phénomène réel et quantifiable.

Abréviations et sigles

DMF = *Dictionnaire du Moyen Français* [version 2020]. ATILF - CNRS & Université de Lorraine. `http://www.atilf.fr/dmf`.
FEW = von Wartburg, W. (1928). *Französisches etymologisches Wörterbuch*. Bonn : Klopp. `https://lecteur-few.atilf.fr/index.php/page/view`.
GDF = Godefroy, F. (1881). *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e^ au XV^e^ siècle*. Paris : Vieweg. `http://micmap.org/dicfro/search/dictionnaire-godefroy`.
JdV = Jean de Vignay.
Jeu = *Jeu des échecs moralisé*.
MH = *Miroir Historial*.
SH = *Speculum historiale*.
TLFi = *Trésor de la langue Française informatisé*. ATILF - CNRS & Université de Lorraine. `http://atilf.atilf.fr`.

e-ISSN 2785-5708

Bibliographie

Bragantini-Maillard, N. ; Cavagna, M. (2013). « La langue de Jean de Vignay dans le *Miroir historial* : perspectives philologiques ». *Revue de linguistique romane*, 77, 203-35.

Buridant, C. (1980). « Les binômes synonymiques, esquisse d'une histoire des couples de synonymes du Moyen Âge au XVIIe siècle ». Buridant, C. ; Cahen, D. ; Beaujot, J.-P (éds), *Synonymies*. Lille : Presses universitaires de Lille, 7-52.

Buridant, C. (1997). « La traduction du latin au français dans les encyclopédies médiévales à partir de l'exemple de la traduction des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury par Jean de Vignay et Jean d'Antioche ». Beer, J. (ed.), *Translation Theory and Practice in the Middle Ages*. Kalamazoo : Western Michigan University, 135-59.

Buridant, C. (2003a). « Le rôle des traductions médiévales dans l'évolution de la langue française et la constitution de sa grammaire ». *Médiévales*, 45, 67-84. `https://doi.org/10.4000/medievales.637`.

Buridant, C. (2003b). « Vers un lexique de Jean de Vignay traducteur : contribution à l'essor de la traduction au XIV[e] siècle ». Goyens, M. ; Verbeke, W. (eds), *The Dawn of the Written Vernacular in Western Europe*. Leuven : Leuven University Press, 303-21.

Cavagna, M. (2011). « Le miroir du texte latin : Jean de Vignay et la traduction-calque comme principe stylistique ». Bellon-Méguelle, H. et al. (éds), *La moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*. Turnhout : Brepols, 181-94. `https://doi.org/10.1484/m.tcc-eb.1.100081`.

Cavagna, M. (2014). « Jean de Vignay : actualités et perspectives ». *Cahiers de Recherches Médiévales et humanistes*, 27, 141-9. `https://doi.org/10.4000/crm.13442`.

Cavagna, M. (éd.) (2017). *Le miroir historial par Jean de Vignay (livres I-IV)*. Édition critique. Paris : Société des anciens textes français.

Cavagna, M. (éd.) (sous presse). *Le miroir historial par Jean de Vignay (livres V-VIII)*. Édition critique. Paris : Société des anciens textes français.

Cavagna, M. s.v. « Académie ». *Dictionnaire du Moyen Français*, version 2020. ATILF – CNRS ; Université de Lorraine. `http://www.atilf.fr/dmf`.

Collet, A. (1999). *Le jeu des eschaz moralisé*. Traduction de Jean Ferron (1347). Paris : Champion.

Evdokimova, L. (2009). « Jean de Vignay et Jean Lemoine ». *Romania*, 127, 231-6. `https://doi.org/10.3406/roma.2009.7248`.

Evdokimova, L. (2013). « Deux types de traduction au milieu du XIV[e] siècle : Jean de Vignay et Jean Ferron, traducteurs du *Libellus de ludo scachorum* de Jacques de Cessoles ». Santini, M. ; Petrina, A. (éds), *In Principio fuit Interpres*. Turnhout : Brepols, 49-61. `https://doi.org/10.1484/m.tmt.1.101421`.

Delsaux, O. ; Van Hemelryck, T. (2012). « Réflexions sur le choix du manuscrit de base aujourd'hui ou La précaution inutile ? ». *Perspectives médiévales*, 34. `https://doi.org/10.4000/peme.334`.

Fuller, C.S. (ed.) (1974). *A Critical Edition of "Le Jeu des Eschés, Moralisé" Translated by Jehan de Vignay* [PhD Dissertation]. Washington : Catholic University of America.

Gaffiot, F. ; Flobert, P. (2000). *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris : Hachette.

Gerner, D. (1998). « La traduction des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury par Jean de Vignay dans le manuscrit Rothschild nº 3805 de la Bibliothèque nationale de Paris : édition et étude ». *Perspectives médiévales*, 24, 72-7.

Gerner, D. (2000). « Analyse de quelques glossaires d'éditions de Jean de Vignay ». Buridant, C. (éd.), *Le Moyen Français. Le traitement du texte = Actes du IXe Colloque international sur le moyen français* (Strasbourg, 29-31 mai 1997). Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 253-65.

Gerner, D. ; Pignatelli, C. (éds) (2006). *Les traductions françaises des "Otia Imperialia" de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et Jean de Vignay*. Édition critique. Genève : Droz.

Ghislain, A. (éd.) (sous presse). *Le Jeu des échecs moralisé de Jean de Vignay*. Édition critique. Louvain-la-Neuve : Presses Universitaires de Louvain.

Glessen, M. ; Trotter, D.A. (éds) (2016). *La régionalité lexicale du français au Moyen Âge = Volume thématique issu du colloque de Zurich* (7-8 sept. 2015). Strasbourg : ELIPHI.

Gosman, M. (1986). « The Life of Alexander the Great in Jean de Vignay' *Miroir historial* : The Problem of textual 'Equivalence' ». Aerts, W.J. ; Smits, E.R. ; Voorbij, J.B. (eds), *Vincent de Beauvais and Alexander the Great, Studies on the Speculum Maius and its Translations into Medieval Vernaculars*. Groningen : Forsten, 85-99.

Migne, J.-P. (éd.) (1883). *Jérôme : Adversus Iovinianum*. Patrologie latine, vol. 23, col. 211-337.

Köpke, E. (éd.) (1879). *Jacobus de Cessolis : Liber de moribus hominum et officiis nobilium*. Édition critique. Brandenburg : Matthes.

Knowles, C. (1954). « Jean de Vignay. Un traducteur du XIVe siècle ». *Romania*, 75, 353-83. `https://doi.org/10.3406/roma.1954.3419`.

Löfstedt, L. (1998). « Étude syntaxique de la traduction française du *Décret* de Gratien ». *Neuphilologische Mitteilungen*, 99, 313-41.

Marchello-Nizia, C. (1979). *Histoire de la langue française aux XIVe et XVe siècles*. Paris : Bordas.

Mussou, A. (2011). « Jacques de Cessoles, Liber de moribus hominum vel officiis nobilium sive super ludo scacchorum / De ludo scacchorum, entre 1259 et 1273 ». Galderisi, C. (éd.), *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe siècles) : étude et répertoire*, t. 1, vol. 2. Turnhout : Brepols, 589-90.

Pignatelli, C. (2000). « Jean de Vignay et Jean d'Antioche traducteurs des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury : style, syntaxe, vocabulaire ». Buridant, C. (éd.), *Le Moyen Français. Le traitement du texte = Actes du IXe Colloque international sur le moyen français organisé les 29-31 mai 1997 par le Centre de linguistique et philologie romane et l'Institut national de la langue française*. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 223-52.

Paulmier-Foucart, M. ; Duchenne, M.-C. (2005). *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du monde*. Turnhout : Brepols.

Rouse, M.A. ; Rouse, R.H. (2000). *Manuscripts and their Makers : Commercial Book Pproducers in Medieval Paris, 1200-1500*. 2 vols. London : Harvey Miller.

Rychner, J. (1955). « Les traductions françaises de la *Moralisatio super Ludum Scaccorum* de Jacques de Cessoles. Etude comparée des traductions en tant que telles ». Brunel, C. (éd.), *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel par ses amis, collègues et élèves*. Paris : Société de l'école des chartes, 480-93.

Préchac, Fr. (éd.) (1926-27). *Sénèque : De Beneficiis*. Paris : Les Belles Lettres.

Trotter, D.A. (2000). « Jean de Vignay, traducteur et écrivain à part entière ? ». Buridant, C. (éd.), *Le moyen français. Le traitement du texte (édition, apparat critique, glossaire, traitement électronique)*. Strasbourg : Presses Universitaires, 209-21.
Combès, R. (éd.) (1995). *Valère Maxime : Facta et dicta memorabilia*. Paris : Les Belles Lettres.

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

Per Domenico Cavalca traduttore degli *Atti degli apostoli* (tra filologia e interpretazione)

Caterina Menichetti
Université de Genève; Université de Lausanne, Suisse

Abstract The Dominican friar Domenico Cavalca, active during the first half of the 14th century, was one of the most prolific translators of religious texts from Latin to Italian of his time. One of his last works, the *Atti degli Apostoli*, has recently been published in a scientific edition by Attilio Cicchella. This work finally allows scholars to have access to the text and its manuscript tradition. The present paper focuses on the way the Dominican Friar approached his source-text, the *Acta Apostolorum*. I reflect briefly on the prologue of the *Atti degli Apostoli* as published by Cicchella; I present the thorough analysis of ca. 50 *loci critici*, in which Cavalca's *Atti* diverge significantly from the Latin text of the Vulgata; I reflect on Cavalca's translation practices and on the public to whom the *volgarizzamento* was addressed.

Keywords Domenico Cavalca. Atti degli apostoli. Traduzioni. Volgarizzamenti. Vat. lat. 7733. Riccardiano 1252.

Peer review

Submitted 2021-11-14
Accepted 2022-01-20
Published 2022-04-29

Citation Menichetti, C. (2022). "Per Domenico Cavalca traduttore degli *Atti degli apostoli* (tra filologia e interpretazione)". *TranScript*, 1(1), 105-182.

DOI 10.30687/TranScript/2785-5708/2022/01/005

1 Gli *Atti degli Apostoli* volgarizzati da Cavalca: *status quaestionis*

Gli studiosi di letteratura medievale possono finalmente leggere in un'edizione scientificamente sorvegliata gli *Atti degli Apostoli* di Domenico Cavalca, un testo importante e finora mai edito criticamente. Si tratta di un'acquisizione significativa, sia dal punto di vista del singolo testo – la sola traduzione biblica trecentesca in prosa a noi nota che sia associata a un nome di autore – che dal punto di vista, più generale, delle traduzioni dal latino all'italiano, e in particolare delle traduzioni facenti capo all'*Ordo Praedicatorum*.[1]

Cavalca, come noto, si è formato ed è stato attivo presso il convento di Santa Caterina di Pisa, tra le fondazioni domenicane più a lungo e sistematicamente implicate nell'attività di traduzione e divulgazione di testi latini, tanto religiosi quanto (anche se in minore misura) classici.[2] Come molti eminenti studiosi hanno avuto modo di

Il presente contributo nasce come un approfondimento marginale di un seminario di livello MA svoltosi nella primavera del 2021 presso l'Université de Lausanne, e dedicato alla traduzione valdese degli *Atti degli apostoli* volgarizzati da Domenico Cavalca; ringrazio tutti i partecipanti, studenti e dottorandi, per le riflessioni svolte in quella sede. Il completamento del lavoro è in larga parte dipeso dalla gentilezza di amici e colleghi, che, in un periodo di grande difficoltà per l'accesso ai materiali di studio, hanno condiviso con me la bibliografia e mi hanno aiutata nel reperimento delle immagini dei manoscritti: i miei più vivi ringraziamenti vanno, in particolare, a Susanna Barsotti e Maria Conte, senza la cui gentilezza questo articolo non avrebbe potuto giungere a una forma definitiva. Errori ed imprecisioni sono naturalmente da addebitarsi solo a chi scrive.

1 Per il profilo biografico di Cavalca, cf. Delcorno 1979; Barbieri 1998, 291-4 e Salvadori 2004 – con quest'ultima che propone, per l'anno della morte, non il 1342 sostanzialmente condiviso dalla bibliografia precedente, bensì il 1341.

2 L'attività del convento pisano precede di circa una generazione quella di Santa Maria Novella, il cui primato sarà sancito dall'affermazione come *Studium generale* (cf. da ultimo Conte 2021 per il quadro generale). La posizione di Cavalca nel contesto di Santa Caterina è stata approfondita in Delcorno 1979 e nei molti contributi ora riuniti in Delcorno 2016; e ancora in Barbieri 1998, 294-7; Salvadori 2004, 121-2; Verlato 2017, 190; Conte 2020, 128 ss. e Conte 2021, 397-8). Conte in particolare rimarca: «Scrittore instancabile e protagonista carismatico di questo periodo è senz'altro Domenico Cavalca, il quale incrementa sensibilmente la propria produzione letteraria intorno agli anni Trenta, dopo essersi dedicato alla predicazione e all'organizzazione pedagogica di conventi femminili. Domenico condivide gli anni della fioritura del convento pisano con Bartolomeo da San Concordio, ma, a differenza del suo confratello, il suo apostolato si svolge dall'inizio nella città natale e si esprime primariamente nel campo dell'educazione devozionale in volgare» (2021, 397-8). Verlato, dal canto suo, propone un debito diretto di Cavalca nei confronti di Bartolomeo da San Concordio: «Possiamo [...] almeno ipotizzare che l'approdo di Cavalca alla nuova modalità di tradurre i testi religiosi non sia avvenuto per influsso diretto delle esperienze municipali di traduzione dei classici, ma con la mediazione dell'esempio di un esponente dell'Ordine domenicano come Bartolomeo», ipotesi che ci si augura potrà presto essere vagliata grazie ai lavori di approfondimento su questo secondo autore, e nello specifico grazie all'edizione degli *Ammaestramenti degli antichi* curata da Maria Conte di cui si attende a breve la pubblicazione (si veda per ora Conte 2020). Segnalo che, qualora la proposta di retrodatazione dell'attività di Cavalca avanzata da Giulio Vaccaro (2018) dovesse essere

rimarcare, a Cavalca o forse, meglio, all'équipe da lui diretta, fanno capo opere fondamentali per l'acculturazione religiosa in volgare. Contrariamente ad altre figure di Santa Caterina, a partire dal più anziano Bartolomeo da San Concordio, l'attività di Cavalca si è infatti concentrata esclusivamente su testi di natura edificante o devozionale. Al frate domenicano dobbiamo le versioni italiane delle *Vite dei Santi padri*, degli ancora inediti criticamente *Dialogi* di san Gregorio, dell'*Epistola ad Eustochio* di san Girolamo e dei nostri *Atti degli Apostoli*.[3] All'opera di volgarizzazione si è affiancata, in un secondo momento, la scrittura di testi originali, fra i quali non si potrà non menzionare il *Pungilingua*, lo *Specchio della croce*, lo *Specchio dei peccati* e l'*Esposizione del Credo* (o, secondo la definizione più antica, del *Simbolo*).[4] Nell'impossibilità di intraprendere una ri-

accettata, il dossier meriterebbe di essere rianalizzato nel suo complesso. Mi pare non ancora appurata la questione concernente l'attribuzione a un collaboratore di Cavalca del volgarizzamento dello *Pseudo Marcello brevior*, sul quale cf. Barbieri (1996, 210-11), che smentisce recisamente la possibilità di un'attribuzione del testo direttamente al frate domenicano («il *Martirio* non andrà certamente attribuito al Cavalca. Ciò è dimostrabile sia dalla diversità di stile tra i due volgarizzatori – assai letterale quello del *Martirio*, più libero quello di Cavalca –, sia dall'assenza di un qualsiasi riferimento nel prologo che Cavalca premise alla sua traduzione degli *Atti*»). Torneremo brevemente su questo volgarizzamento, dal punto di vista della tradizione manoscritta, nel § 5.2.

3 Vaccaro (2018, 206-7) traccia così il profilo di Domenico Cavalca traduttore: «a muovere l'intento scrittorio dei due frati pisani [Cavalca e Bartolomeo da San Concordio] è l'*utilità* della scrittura, del volgarizzamento, della diffusione dell'opera. […] per Domenico Cavalca, che è ben più impegnato sul fronte della diffusione del volgare, l'*utilità* è innanzitutto un'utilità salvifica, che si raggiunge sostanzialmente in tre modi: attraverso il volgarizzamento di testi classici e medievali di ambito religioso; attraverso il volgarizzamento e la sposizione del testo sacro; attraverso la collezione di sentenze o di brani esposti in volgare, ricalcando il modello dello *Speculum* domenicano, e in particolare di quello che tutti li ispira, lo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais» (corsivo dell'Autore).

4 Il riconoscimento di due fasi successive nella produzione di Cavalca è in Delcorno (1979) – che ragiona a partire dai rimandi interni al corpus di Cavalca e la cui cronologia è nel complesso accettata dalla comunità scientifica (cf. Barbieri 1998 e Cicchella 2019, 28-9). I due momenti dell'attività letteraria del frate pisano, a ogni modo, sono reciprocamente interconnessi: già Barbieri (1998, 294 nota 3) aveva osservato che «dai volgarizzamenti di materiale agiografico anche di provenienza biblica, si giunge ai trattati spirituali, passando però dalla traduzione italiana dell'*Epistola*, che chiude il ciclo dei volgarizzamenti e insieme apre quello dei trattati». La forte connessione fra traduzioni e scritture originali è dimostrata dagli approfondimenti di Volpi (2015) e Bürgel (2017), che hanno messo in luce come l'*Esposizione del Credo* traduca, in alcuni segmenti, il *De articulis fidei* di Tommaso d'Aquino e la *Summa virtutum ac vitiorum* di Guillaume Peyrault (Guglielmo Peraldo). Ha proposto di riconsiderare la cronologia, assoluta e relativa, del corpus cavalchiano Vaccaro (2018, 205), a partire da un riscontro di tipo filologico: «l'attività di traduzione di quest'ultimo [Cavalca], tradizionalmente ritenuta avviata negli anni Venti del Trecento, andrà retrodatata di quasi un ventennio, almeno se si presta fede alla data (compatibile con le evidenze codicologico-paleografiche) che si legge nell'*explicit* dell'*Epistola a Eustochia* tràdita nel manoscritto 2530 della Biblioteca Universitaria di Bologna: 'Finito libro referamus gratia Cristo Amen. 1308'». In chiusura dello stesso articolo, lo studioso presenta una sintetica descrizione del manoscritto in questione.

cerca globale sul profilo di Cavalca scrittore, mi piace in questa sede ricordare che molte delle opere che ho appena evocato sono state edite in tempi recenti o recentissimi – le *Vite* da Delcorno (2009), il *Pungilingua* e lo *Specchio dei peccati* da Zanchetta (2010; 2015), gli *Atti* da Cicchella (2019) –, o sono tuttora al centro di indagini di dettaglio, miranti all'allestimento dell'edizione critica – si veda in particolare Bürgel (2015; 2017) per l'*Esposizione del Credo*. Proprio in ragione dell'enorme bagaglio di informazione che ci è garantito dai lavori di linguisti e filologi, a partire naturalmente dagli editori critici, l'analisi del corpus cavalchiano nella sua estensione complessiva si dà per la prima volta come possibile.

Il presente contributo si concepisce come una nota sul profilo di Cavalca traduttore degli *Atti* lucani – testo datato dagli studiosi attorno al 1330, verosimilmente a ridosso della 'svolta' in direzione delle scritture originali. Si tratta di un approfondimento che non mira all'esaustività, ma si ripropone, più semplicemente, di presentare alla comunità scientifica due osservazioni puntuali: una prima, relativamente breve, sul *Prologo* di Cavalca agli *Atti* (§ 2) e la seconda, più articolata, sul rapporto di Cavalca con alcuni nuclei concettuali degli *Actus apostolorum* (§ 3). L'analisi dei luoghi presentati nel § 3 verrà completata e approfondita (§ 4) mediante alcuni riscontri derivati da pubblicazioni recenti e recentissime che, a partire da sollecitazioni di varia natura e con finalità diverse, hanno approcciato il corpus cavalchiano;[5] e mediante la verifica di alcuni nuclei tematici emersi come significativi grazie all'analisi del § 3 nell'ambito dell'*Esposizione del Credo* e dei testi da cui quest'opera prende le mosse. Il § 5 tenterà di avvalersi dei risultati dell'indagine filologica sugli *Atti* italiani, e ancora di alcune considerazioni in merito ai manoscritti che ci conservano il testo, onde circostanziare il posizionamento culturale e comunicativo del volgarizzamento cavalchiano. Con il § 6, conclusivo, tenterò di aggiungere un tassello al dossier che consiglia un approccio 'autoriale' ai volgarizzamenti, ivi compresi quelli religiosi.

5 Barbieri 1998; Cicchella 2014; Volpi 2015; Bürgel 2017; Delcorno 2017; Verlato 2017; Bürgel 2018; Cerullo 2018; Vaccaro 2018; Conte 2021.

2 Un nuovo testo per il prologo cavalchiano

Cavalca apre la sua traduzione degli *Actus apostolorum* con un breve prologo, spesso citato negli studi dedicati ai volgarizzamenti medievali in ragione della consapevolezza dei problemi della traduzione dal latino, e in particolar modo della traduzione dei testi sacri, che in esso si manifesta.[6] Lino Leonardi (1996) ed Edoardo Barbieri (1998) hanno proposto analisi puntuali del testo, in cui hanno evidenziato come Cavalca si preoccupi di: (1) definire lo strumento linguistico utilizzato per la traduzione; (2) collocare il testo oggetto di traduzione; (3) specificare la difficoltà della traduzione (3.1) dal latino in generale, e (3.2) delle Scritture in particolare; (4) giustificare, su questa base, i cambiamenti apportati nel testo di arrivo. La frase che introduce la tavola dei capitoli approntata dal volgarizzatore ritorna sui contenuti degli *Actus*, specificando (5) che «detto libro parla diverse materie, e pone molte quistione / storie» (cf. sotto per il problema relativo all'ultimo sostantivo).

Rimandando ai contributi di Leonardi e di Barbieri appena ricordati per le analisi di dettaglio,[7] in questa sede vale soprattutto la pena di sottolineare che il nuovo testo critico approntato da Attilio Cicchella presenta il prologo cavalchiano in una veste diversa da quella

6 Ricordo che il prologo cavalchiano è in undici dei sedici manoscritti totali che trasmettono il testo, mancando in R^3 P^2 P^4 R^1 R^4 (cf. Cicchella 2019, 236), con R^4 *descriptus* (cf. Cicchella 2019, 55-6). Per lo scioglimento delle sigle si può fare riferimento, oltre che all'edizione critica, al § 5.2.

7 Le analisi di Leonardi (1996) e Barbieri (1998) possono essere completate e approfondite, sul versante delle altre traduzioni di Domenico Cavalca, con i lavori di Dufner (1968, 101-5), Delcorno (2016a, 55-6), Verlato (2017, 184-90), Delcorno (2017, 4-6), De Roberto (2019) in merito alle *Vite dei santi Padri*, *Dialogi* ed *Epistola ad Eustochio*, e poi ancora con Vaccaro (2018, 205-8), Cerullo (2018, 24-31) e Conte (2021, 397-8), che presentano riflessioni di carattere generale a partire dall'insieme del corpus cavalchiano. Già Dufner (1968, 103), a partire dai *Dialogi*, osservava che «Mögen auch das eine oder andere dieser Uebersetzungs-prinzipien in den Prologen anderer Volgarizzatori ebenfalls erwähnt werden, so kennen wir doch keinen Prolog anderer Uebersetzungen, der diese Grundsätze in ihrer Gesamtheit aufzählt. Cavalca wiederholt die regelmässig in den Prologen zu seinen Volgarizzamenti, wenn nicht in dieser [dei *Dialoghi*] Ausführlichkeit, so doch in ihrer Substanz». Cerullo (2018, 28) rileva, in modo particolare, la coerenza fra la tecnica traduttoria definita nel volgarizzamento dei *Dialogi* e quella messa in campo nelle traduzioni successive: «Le posizioni esposte da Cavalca nel prologo alla sua traduzione dei *Dialogi* rappresentano in realtà il risultato di un progetto coerente e non occasionale, basato su una ragionata importazione in ambito volgare della teoria geronimiana della traduzione biblica e di fatto riproposto, con lievi scarti, nel prologo degli *Atti degli apostoli* e in quello delle *Vite dei Santi Padri*; un programma senz'altro militante, che tuttavia può discostarsi dalle premesse generali, o piuttosto riassestarsi, nel momento in cui incrocia il genere agiografico di più spiccata impronta narrativa ed esemplare delle *Vitae*». Tornerò sulle considerazioni della studiosa in sede di § 6. Interessante, ma non direttamente servibile in questa sede, la prospettiva di linguistica testuale adottata da De Roberto (2019) per comparare le diverse traduzioni italiane dei *Dialogi* di Gregorio Magno.

'vulgata', allineata sull'edizione Nesti (1837).[8] Rendo conto delle due versioni del prologo, mettendo in risalto mediante corsivo le divergenze di maggior rilievo:

> Volendo, a petizione e per divozione di certe divote persone, recare a volgare comune e chiaro lo divoto libro degli Atti degli Apostoli; lo quale santo Luca Vangelista, poich'ebbe iscritto lo suo Vangelo, compiloe e ordinò, incominciando a parlare massimamente di quelle cose che seguitaro dopo l'Ascensione di Cristo, infino alla quale ordinò e terminò lo suo Vangelo, secondo ch'egli medesimo mostra nel principio di questa opera degli Atti degli Apostoli, la quale iscrisse, e mandò, ed intitolò a uno suo amico ch'ebbe nome Teofilo; io dò ad intendere che, perché le parole scritte in grammatica *non si possono investigare*, e recarle in volgare per la profondità delle sentenzie loro, e per la molteplice significazione e intenzione delle parole della santa Iscrittura, muto in certi, ma in pochi luoghi, l'ordine delle parole, per meglio e più chiaramente espriemere in volgare *la sentenzia e lo 'ntendimento* di santo Luca, e delle parole del detto libro; alcuna parola pongo da me, per meglio *isporre* alcuna parola del detto libro. E perché il detto libro parla diverse materie, e pone molte *quistione*; acciocché meglio s'intenda, e possa ciascuno trovare quello che vuole, holla distinta negl'infrascritti Capitoli. (Nesti 1837, 1-4)

> Volendo, a petitione e per devotione di certe divote persone, recare a comune e chiaro volgare lo devoto livro deli Acti deli Apostoli, lo quale santo Luca evangelista, puoi che ebbe scripto lo suo Vangelio, compiloe e ordinoe incominciando maximamente a parlare di quelle cose che seguiro dipo l'ascensione di Cristo, infino ala quale ordinoe e terminoe lo suo Vangelio secondo che elli medesmo mostra nel principio di questa opera delli Acti deli Apostoli, la quale scrisse e mandoe e intituole a uno suo amico ch'ebbe nome Theofilo, do ad intendere che, perché le parole scripte in gramatica *non si possono riversciare a modo di panni*, e recarle in volgare per la profondità dele sententie loro e per la multiplice significatione e intentione dele parole dela sancta Scriptura, muto in certi, ma in pochi luoghi l'ordine dele parole, per meglio e più chiaramente expriemere in volgare *e la sententia e lo intendimento* di santo Luca e dele parole

8 Filippo Nesti fonda la sua edizione sul ms Firenze, BNC, II.IV.56 (il 'codice Andreini' = F^1 di Cicchella), pur correggendolo su testimoni di controllo laddove esso si dimostra erroneo. Per l'analisi dell'edizione di Nesti, e il suo precedente del 1834, rinvio a Cicchella (2019, 64-6). Leonardi (1996) e Barbieri (1998), pur intervenendo sulla punteggiatura, si servono del testo edito nel 1837.

> del decto livro; e alcuna parola pongo da mme per meglio *expriemere* alcuna parola del detto libro. E però che ’l decto livro parla di diverse materie e pone molte *istorie*, acciò che meglio s’intenda e ciascuno possa meglio trovare quello che vuole, abbola distinta per li infrascricti capitoli. (Cicchella 2019, 239-40)

Al di là delle varianti morfosintattiche, il testo dell’edizione Cicchella presenta tre novità sostanziali rispetto al testo vulgato: (a) *non si possono riversciare a modo di panni, e recarle in volgare* si sostituisce a *non si possono investigare, e recarle in volgare* dell’ed. Nesti – rifatta sulla lezione dei soli F R[5] (famiglia *b* di Cicchella); (b) nella penultima frase, *expriemere alcuna parola del detto libro* prende il posto di *isporre alcuna parola del detto libro* – dove *isporre* è lezione esclusiva di F[1] Pl (famiglia *c* di Cicchella – P[2] P[4], che afferiscono a questo stesso ramo, non hanno il prologo); (c) nella frase che introduce la tavola dei capitoli, *pone molte istorie* rimpiazza *pone molte quistioni* – dove *questioni*, stando agli apparati sia di Nesti che di Cicchella, non sembra avere riscontro nella tradizione manoscritta del testo. Di minore impatto (d) *e la sententia e lo intendimento*, con doppia congiunzione, del testo Cicchella, contro *la sentenzia e lo ’ntendimento* del testo Nesti.

Il senso complessivo del prologo non esce stravolto da queste modifiche testuali. Va in ogni caso rimarcato che all’astratto *investigare* – relato come detto dai soli FR[5] e che orienta la frase nella direzione di un’analisi intellettuale di alto livello – la tradizione antica degli *Atti di Cavalca* oppone una locuzione metaforica, meno sostenuta in termini di registro: *riversciare a modo di panni*. Un testo latino, dunque, non può essere tradotto in volgare secondo un processo meccanico e immediato, consistente nella semplice conversione del sistema linguistico di riferimento ispirata all’idea che lingua di partenza e lingua di arrivo si corrispondano perfettamente, nel modo in cui si corrispondono esterno e interno di un tessuto.[9] Il principio generale è cruciale per rendere conto dei due procedimenti concreti messi in opera da Cavalca traduttore degli *Atti*: le modifiche sintattiche e la glossatura, trattate subito sotto.

A seguire, l’infinito *isporre* – che in contesto sia clericale che di *ars dictaminis* ha un’evidente sfumatura tecnica, col senso di ‘rendere chiaro il significato di un testo, di un vocabolo, di un simbolo, per mezzo di chiose, commenti o glosse’ (TLIO, «esporre», 2) – si rivela nettamente minoritario nella tradizione manoscritta; la lezione messa a testo da Cicchella è *expriemere*, verosimilmente non troppo di-

9 La locuzione più prossima in italiano moderno è forse ‘rivoltare come un calzino’, che, per quanto diafasicamente connotata, rende bene l’idea della corrispondenza fra due facce, interna ed esterna, di un oggetto, fra loro connesse.

e-ISSN 2785-5708

stante da *isporre* in termini semantici, ma che, nel conteso allargato, assicura al testo una ben maggiore coerenza interna. *Expriemere*, infatti, ricorre subito prima, laddove Cavalca dichiara che le modifiche approntate all'ordine delle parole dell'originale latino sono motivate dalla volontà di *meglio e più chiaramente expriemere in volgare e la sententia e lo intendimento di santo Luca e dele parole del decto livro*. Il criterio filologico della maggioranza stemmatica consente dunque di recuperare una lezione che, assicurando la coerenza formale e concettuale del testo, va giudicata anche qualitativamente superiore. Rilevo, a margine, che la dittologia *sentenza e intendimento* sembra essere stata cara a Cavalca, che vi fa ricorso anche nel Prologo del volgarizzamento dei *Dialogi* gregoriani.[10]

Nell'ultima frase del prologo, che serve da introduzione alla tavola dei capitoli per mezzo della quale Cavalca rende conto della struttura in 32 segmenti che ha adottato – con ogni probabilità preferendola alla capitolazione in 28 divenuta convenzionale a seguito della revisione parigina della *Vulgata* –,[11] i testi Cicchella e Nesti divergono rispetto a *istorie* / *quistioni*. Ancora una volta, la lezione recuperata da Cicchella appare meno orientata all'astratto rispetto a quella, verosimilmente frutto di congettura, preferita da Nesti: *istorie*, come *materie*, enuclea i contenuti informativi e narrativi degli *Actus*.

3 Volgarizzare gli *Actus apostolorum*

Un secondo elemento utile alla precisazione del profilo di Cavalca, e al quale l'edizione critica curata da Attilio Cicchella consente finalmente l'accesso, porta sulle modalità secondo le quali il volgarizzatore italiano ha veicolato i nuclei kerygmatico-cultuali e politici de-

10 Cf. i riferimenti procurati alla nota 7, e particolarmente Verlato (2017, 189), che cita dall'ed. Baudi di Vesme (1851): «alla meglio che so e più apertamente reco in volgare il predetto libro, non seguitando al tutto l'ordine delle parole, ma alla meglio che posso ponendo almeno la *sentenza e l'intendimento* del libro, e sforzandomi di seguitare le parole dove convenevolmente potrò» (corsivo dell'Autore).

11 L'attenzione alle divisioni interne dei testi, e la volontà di approntare scansioni quanto più possibile atte ad aiutare la comprensione da parte del pubblico, si conferma in altre traduzioni di Cavalca; cf. a riguardo Delcorno 2016a, 56, in merito alle *Vite dei Santi Padri*: «Alla semplificazione linguistica si aggiunge un impegno nel chiarimento dell'architettura del libro, ben evidente nella nuova e minuziosa suddivisione del testo 'imperciò che i libri ben distincti e capitulati più voluntieri si leggono et mellio s'intendono'; e il lettore si conforta alla fine del capitolo, 'come il corpo stanco del viandante de l'albergo al quale giugne'. Non è un caso che il Prologo si concluda con un'osservazione 'editoriale', con l'invito a servirsi delle tavole dei capitoli, attentamente intitolati e numerati: quasi una mappa, per riprendere la metafora del volgarizzatore, per un viaggio non facile e non breve. È, questo, un elemento non più trascurabile del lavoro di Cavalca, il quale adatta a un nuovo pubblico le strategie editoriali, che nonostante le fluttuazioni, caratterizzano la letteratura agiografica latina».

gli *Actus apostolorum*. Il lungo capitolo dedicato da Cicchella alla classificazione dei testimoni che trasmettono gli *Atti* volgarizzati da Cavalca,[12] attraverso la sua presentazione utilmente gerarchizzata dei dati, mi ha permesso di isolare alcune differenze significative fra il testo latino e il testo italiano che mi sono sembrate riferibili a uno specifico atteggiamento del volgarizzatore nei confronti di alcuni nuclei concettuali del modello. A partire da una prima, piccola lista di *loci* costituita sulla base dei passi esaminati dall'editore critico, ho così proceduto a più ampi sondaggi, focalizzandomi sui passi degli *Actus apostolorum* più densi dal punto di vista dottrinario.[13] A partire da una revisione integrale del testo, mi sono in particolare, ma non esclusivamente, soffermata sul discorso di Stefano del cap. VII; sull'episodio della conversione del centurione Cornelio da parte di Pietro (cap. X); sul discorso di Paolo alla sinagoga di Antiochia (cap. XIII); sul cosiddetto 'concilio di Gerusalemme' (cap. XV); sulla missione di Paolo in Macedonia e ad Atene (cap. XVII); sul rientro di Paolo a Gerusalemme dopo la 'terza missione' (capp. XXI-XXIII), con i discorsi agli ebrei e al sinedrio, e sul successivo trasferimento dell'apostolo a Cesarea (capp. XXIV-XXVI), sequenza narrativa in cui spiccano i discorsi di Paolo ai due governatori Felice e Festo e poi al re Agrippa. Ho ritenuto utile rendere conto di tutte le modifiche di una certa ampiezza addebitabili a Cavalca, anche a prezzo di qualche apparente lungaggine dei paragrafi che seguono, perché ritengo i regesti così approntati un utile strumento filologico: essi consentono infatti di dirimere fra lezioni addebitabili al modello latino della traduzione, scelte addebitabili al traduttore e modifiche invece verosimilmente riferibili all'archetipo del testo italiano. Le liste di *loci* che presento, quindi, si concepiscono non solo come dispositivo interpretativo, ma anche come apparato di supporto alla consultazione dell'edizione critica degli *Atti* cavalchiani.

Al fine di rendere più comprensibili le analisi che seguiranno, è utile ricordare quali sono i nuclei concettuali e narrativi degli *Actus apostolorum*. La 'monografia storica' di Luca,[14] destinata – così come il vangelo dello stesso autore – soprattutto a un pubblico pagano, racconta «l'origine apostolica della comunità cristiana e il diffondersi della testimonianza apostolica sulla parola di Dio», e completa co-

12 Cicchella 2019, 73-198.

13 A tale fine, è stato molto utile il supporto del commento agli Atti di Joseph Fitzmyer (2003) – naturalmente approntato sul testo greco e non su quello latino della *Vulgata* (e corredato da una nuova traduzione).

14 Barbieri (1998, 304) parla di «narrazione storica», ricordando a riprova la definizione di Beda «Actus igitur apostolorum [...] nudam quidem sonare videtur historiam et nascentis Ecclesiae infantiam textere» (*Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio*), a sua volta derivante dalla lettera LIII di Girolamo. Rimando a Barbieri per i riferimenti bibliografici puntuali.

sì la narrazione della vita di Gesù spostando il fuoco sulla predicazione «del Cristo risorto, sulla sua opera salvifica e sull'attività del suo Spirito» (Fitzmyer 2003, 27). Il testo di Luca, pur orientato da una logica strettamente narrativa, tocca alcuni nuclei di fede, cultuali e politici essenziali: l'annuncio del regno di Dio, il disvelamento della figura di Gesù e la manifestazione dello Spirito; la continuità di giudaismo (nelle sue due declinazioni farisaico-palestinese e della diaspora) e cristianesimo;[15] la legittimità della predicazione ai pagani; la liceità del cristianesimo come religione dell'impero romano. Il fatto che il racconto si concentri soprattutto sulle due figure di Pietro e Paolo dipende dal ruolo di primo piano che i due apostoli hanno avuto nella veicolazione dei contenuti della Rivelazione presso gli ebrei e i pagani.

Gli eventi narrati da Luca, quindi, intersecano non di rado la questione dell'identificazione cristologica e della funzione escatologica di Gesù e i problemi legati all'organizzazione della giovane comunità giudeo-cristiana, implicanti le interazioni all'interno di quest'ultima – nelle sue due componenti, ebraica e pagana –, e fra di essa e le autorità ebraiche e romane. Le tensioni che attraversano la comunità sono innescate dalle diverse possibilità di interpretazione del kerygma cristiano e degli obblighi dei membri della comunità. Sono oggetto di dibattito, in particolare, il posizionamento reciproco e l'eventuale preminenza nell'organizzazione delle pratiche del culto dei fedeli di tradizione ebraica (con diverse sfumature tra gli abitanti del Regno di Giudea e gli ebrei delle altre comunità del Mediterraneo), da un lato, e delle comunità convertitesi al cristianesimo dal paganesimo, dall'altro; e, ancora, le differenti modalità di interpretazione della vicenda di Gesù in funzione della tradizione culturale (e cultuale) di provenienza. Dal punto di vista del codice di condotta, i dissidi ruotano intorno al rispetto della tradizione normativa ebraica («circoncisione, sabato, feste, prescrizioni relative alla purezza e ai pasti»),[16] innanzitutto da parte dei cristiani di origine pagana e, in minore misura, da parte delle comunità giudaico-ellenistiche del Mediterraneo. Dal punto di vista dei contenuti e delle modalità dell'evangelizzazione, d'altra parte, i predicatori cristiani, a partire da Paolo, sono confrontati alla necessità di mediare fra due tradizioni culturali – l'ebraismo del Secondo Tempio e il paganesimo tardo-alessandrino, soprattutto orientale – che hanno tradizioni esegetiche e vi-

15 Sono da valutarsi alla luce di questa componente le frequentissime citazioni bibliche che percorrono il testo degli *Atti*; mediante esse Luca intende dimostrare che l'avvento del Cristo ha portato a compimento la storia veterotestamentaria, e che quindi l'evento-Cristo e poi le vicende dei suoi apostoli devono essere interpretate alla luce degli annunci presenti nella Bibbia (cf. Fitzmyer 2003, 27).

16 Küng 2010, 81, utile anche per un inquadramento generale del giudeo-cristianesimo.

sioni teologico-escatologiche totalmente differenti. Luca, in quanto collaboratore proveniente dal paganesimo di Paolo, ovvero del membro della comunità giudaico-cristiana più nettamente schierato in favore della predicazione presso i gentili, è molto attento alle linee di frattura che isolano le due componenti (etnico-)culturali dei seguaci di Gesù. Negli *Actus*, l'evangelista si premura di spiegare, in modo sintetico ma oculato, tanto le ragioni delle tensioni quanto i nuclei della Torah oggetto di dibattito; e, ancora, manifesta grande attenzione nei confronti delle modalità argomentative e retoriche adottate da Pietro e da Paolo nella predicazione rivolta di volta in volta alla comunità ebraica e alle comunità greche di tradizione pagana, e ancora nei discorsi apologetici indirizzati al sinedrio, ai funzionari romani e al re Agrippa.

Nota per la consultazione dei §§ 3.1-3.5

Nei paragrafi che seguono, provo a dare conto dei luoghi in cui gli *Atti* italiani presentano soluzioni traduttorie, scorciamenti o ampliamenti rispetto agli *Actus apostolorum* che, quando messi in serie, sembrano poter essere ricondotti a una specifica volontà di mediazione del modello latino da parte di Cavalca. Organizzo i *loci critici* in cinque categorie tematiche differenti e fornisco, caso per caso, un breve commento finalizzato a spiegare perché i vari passi incidono su questioni di tipo dottrinale, cultuale o più latamente socio-antropologico.

La disamina dei *loci* in funzione di categorie tematiche è finalizzata a rendere velocemente percorribili le liste che seguono, i cui esempi, rispondendo a scelte di traduzione e adattamento simili, sono non di rado anche molto omogenei fra loro. Ho preferito fornire un regesto ampio, anche se non esaustivo, di *loci* in ragione del fatto che vari dei passi qui in questione, qualora valutati dal punto di vista della storia della tradizione degli *Atti* italiani, sono passibili di interpretazioni non univoche. In un'analisi, cioè, che miri a comprendere il rapporto fra i manoscritti conservati degli *Atti*, l'archetipo della tradizione e l'originale di Cavalca, non pochi degli assetti testuali esaminati nelle pagine che seguono, se valutati per sé stessi e non in sequenza, possono essere riferiti tanto a una degradazione del volgarizzamento a valle dell'originale (ovvero all'archetipo) quanto a un modello latino degradato. Consentendo di precisare l'assetto dell'originale, la mia indagine permette quindi anche di meglio definire alcuni snodi della tradizione del testo.

All'interno dei singoli paragrafi, presento i *loci* che ritengo significativi secondo il criterio più semplice, ovvero in funzione del loro ordine di apparizione nel testo, tranne laddove differenti passi presentino analogie talmente stringenti da consigliarne l'analisi in se-

e-ISSN 2785-5708

quenza. Di norma, i riferimenti al testo biblico sono dati secondo la divisione in capitoli e commi adottata nell'edizione critica della *Vulgata* e tuttora in uso; la forma è nr. romano in maiuscolo, nr. arabo: XVII, 18. L'edizione critica del testo latino impiegata come riferimento è: Fischer, Gribomont, Sparks, Thiele, Weber (1983). Ricordo che la divisione in 32 capitoli voluta da Cavalca (cf. § 2) è debitamente rispettata nell'edizione Cicchella (2019); la adotto anche io, indicandola, in continuità con Cicchella e al fine di renderla immediatamente distinguibile dalla capitolazione (convenzionale), nella forma nr. romano minuscolo, nr. arabo (xix, 18).

Onde comprendere se una serie di interventi, interpretativi o attualizzanti, che emergono nella traduzione di Cavalca siano debitori di una tradizione critico-esegetica precedente, o ancora di guasti testuali prodottisi già nella tradizione latina, ho completato il mio percorso di analisi attraverso la verifica di alcune Bibbie latine di XIII secolo e della tradizione esegetica tardomedievale. Nell'ambito della tradizione toscana di XIII e XIV secolo, dopo dei primi sondaggi su vari testimoni accessibili online presso i siti delle maggiori biblioteche italiane,[17] rivelatisi però scarsamente o affatto produttivi, ho collazionato in modo sistematico i due mss Pisa, BC, 176-177 e 221-226, rispettivamente una Bibbia completa senza corredo esegetico e una Bibbia glossata, entrambe appartenute al convento di Santa Caterina negli anni di attività di Domenico Cavalca (gli *Atti degli Apostoli* sono copiati alle cc. 311*v*b-321*v*a del ms 177 e alle cc. 1*r*b-45*v*b del ms 226).[18] Quando uno di questi due manoscritti si distanzia dal testo latino utilizzato come riferimento, le varianti figurano a complemento di quest'ultimo. Sul versante esegetico, ho fatto ricorso alla *Glossa ordinaria* e ai due commenti – ampiamenti confluiti nella *Glossa* stessa – di Beda e Hugues de Saint-Cher, e ancora al commento di Niccolò di Lira.[19] Il commento di dettaglio chiama in causa le varian-

---

17 Ho in particolare verificato i fondi della Biblioteca Medicea Laurenziana e della Biblioteca Apostolica Vaticana; a partire da essi, ho deciso di tenere in conto i due codici Firenze, BML, Plut. IV dex. 1 e Plut. VI dex. 1. Nei rari casi in cui le lezioni di questi testimoni si rivelino di interesse, ne rendo conto nei sintetici apparati che seguono i testi latini.

18 Segnalo cursoriamente che la grande Bibbia con glossa Cathariniana 221-226, documentata in Toscana dalla fine del XIII secolo, è però di fattura transalpina.

19 Il lavoro su *Glossa* e commenti si è avvalso degli imprescindibili materiali procurati dal sito *Gloss-e / Glossae Scripturae Sacrae – electronica* (`http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/index-liste.php`); per la *Glossa ordinaria*, mi sono in particolare basata sull'edizione elettronica curata da Martin Morard e Fabio Gibiino (Morard, Gibiino 2016-17); per le *Postille* di Hugues de Saint-Cher – tuttora inedite criticamente – ho fatto ricorso all'ed. del 1701 (Nicolò Pezzana, Venezia) accessibile all'indirizzo `http://sermones.net/_postille/index.php` (vol. VII per gli *Atti*); per le *Postille* di Niccolò di Lira – che ho ritenuto utile verificare nonostante siano contemporanee all'attività di Cavalca – mi sono basata sull'ed. della *Bibbia*, corredata da *Glossa* e dalle *Postille* in questione, Basel, Froben, 1498 (`https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titlein-`

ti dei manoscritti, sia latini che italiani, e il testo della *Glossa* solo nel caso in cui essi appaiano utili alla comprensione delle scelte traduttive operate da Cavalca.

Per meglio inquadrare il volgarizzamento di Cavalca nel panorama delle traduzioni bibliche italiane, ho inoltre ritenuto utile operare sondaggi sistematici sugli altri due volgarizzamenti degli *Actus* testimoniati in manoscritti del XIV secolo: il testo del ms Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7733,[20] e quello relato dalla coppia di mss Firenze, BR, 1252,[21] e Lyon, BM, 1367-1368 (parzialmente *descriptus* del testimone riccardiano), entrambi inediti.[22] Ho invece evitato di prendere in conto la versione glossata degli *Atti* relata dai manoscritti Firenze, BNC, Nuovi Acquisti 1043 e Firenze, BML, Strozzi 10, scaturita da una revisione sistematica del testo di V7733.[23] Tale confronto muove dalla volontà, da un lato, di verificare se alcune delle specificità del testo di Cavalca potenzialmente interpretabili come degradazioni riferibili ancora al testo latino impiegato dal volgarizzatore trovino riscontro negli altri testi italiani, e, dall'altro lato, di tentare di mettere a fuoco il comportamento del traduttore domenicano anche per via contrastiva, alla luce delle due traduzioni concorrenti degli *Actus* circolanti in Italia nella seconda metà del Trecento. Il dato è particolarmente importante per la versione italiana degli *Atti* relata da V7733, contemporanea o forse di qualche decennio prece-

fo/5083763). Ho anche tenuto conto della *Postilla* agli Atti di Pietro di Giovanni Olivi, edita da Flood (2001) che però propone una mediazione del testo di Luca radicalmente diversa rispetto a quella di Cavalca, sia per i nuclei concettuali che la ispirano che per il livello testuale su cui si esercita l'esegesi.

20 Il manoscritto, d'ora in avanti indicato sotto forma abbreviata mediante la sigla V7733, è consultabile all'indirizzo: `https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.7733`.

21 Il manoscritto, d'ora in avanti indicato sotto forma abbreviata mediante la sigla R1252, è consultabile all'indirizzo: `http://teca.riccardiana.firenze.sbn.it/index.php/it/?view=show&myId=8c007209-723b-4ea3-b22e-d8ba91b79298`.

22 Per i testi di V7733 e di R1252 presento un'edizione interpretativa ed evito di correggere gli errori evidenti (segnalati per mezzo della nota [*sic*]). Do come riferimento la carta a cui si legge la pericope oggetto di analisi, dal momento che i due manoscritti presentano una divisione in capitoli diversa da quelle in 28 e in 32 di cui si è detto al § 2, e che i capitoli di V7733, pur essendo debitamente segnalati mediante capitali decorate, non sono numerati. Per V7733, su cui sono state apposte più numerazioni, mi sono attenuta alla numerazione moderna, a macchina, nell'angolo in basso a destra, adottata come riferimento sul sito della Biblioteca Apostolica Vaticana. Ricordo che R1252 è gravemente compromesso a causa dell'ossidazione dell'inchiostro, cosicché ampie porzioni del manoscritto risultano leggibili solo grazie alla lampada a infrarossi; l'esame diretto del manoscritto non mi è stato purtroppo possibile, e in alcuni casi mi trovo costretta a dare R1252 come illeggibile e a ricorrere, per integrare la lacuna, al testimone di Lyon. Per la particolare posizione stemmatica del manoscritto lionese, si vedano le considerazioni proposte in Menichetti 2018, 140-4. Segnalo che le pericopi qui analizzate rendono legittima l'ipotesi, da verificare sull'intera estensione dei testi, che la versione di R1252 derivi da un rimaneggiamento della traduzione relata da V7733.

23 Cf. da ultimo Menichetti 2018, 104-5, e relativi riferimenti.

e-ISSN 2785-5708

dente a quella di Cavalca: il ms vaticano che la trasmette, infatti, è da assegnarsi con ogni probabilità agli anni 1330-50.[24]

Per gli *Atti* di Cavalca, adotto sempre il testo che, secondo l'edizione Cicchella (2019), risale direttamente all'autore: quello della 'vulgata pisana' relata dai due testimoni Firenze, BR, 1762 (R^3) e Firenze, BML, Ash. 435 (A). Cicchella rimarca (2019, 29):

> R^3 [R1762] […] non è solo l'unico codice a trasmettere gli *Actus apostolorum* volgarizzati dal Cavalca in pisano, ma con l'Ash. 435, suo collaterale, e con il Riccardiano 1272 (R^2) si colloca tra i più antichi testimoni superstiti, probabilmente esemplati non molti anni dopo la morte dell'autore. […] ai piani più alti dello stemma si collocano, anche da un punto di vista cronologico, […] i codd. R^3 ed A, raggruppati nella famiglia *a* e il ms. R^2, a loro volta afferenti al subarchetipo *alpha*, caratterizzato da un atteggiamento testuale complessivamente conservativo.

Alla 'vulgata pisana' (*Vp*) si oppone una 'vulgata fiorentina' (*Vf*), testimoniata dagli altri quattordici manoscritti degli *Atti*; laddove lo reputo necessario, integro fra parentesi quadre le varianti di *Vf*. Cicchella non considera la divaricazione tra le due fasi redazionali significativa dal punto di vista stemmatico, cosicché i sedici testimoni del testo di Cavalca sono ripartiti in due famiglie distinte *alpha* e *beta*, dove ad *alpha* rimontano, oltre ad *a*, anche i subarchetipi *b* (R^5 F), *c* (c^1 [= P^2 P^4] F^1 Pl) ed *e* e, senza interpositi, i mss R^1 ed R^2 – tutti, come anche i testimoni di *beta* – latori della 'vulgata fiorentina'. Le lezioni caratteristiche della 'vulgata pisana' sono illustrate da Cicchella (2019, 99) come segue:

> sono […] alcune lezioni che, in opposizione alla tradizione fiorentinizzante (*Vf*), caratterizzano la 'vulgata pisana' (*Vp*) in accordo con la fonte. Una simile contrapposizione era già stata rilevata da Carlo Delcorno nella tradizione del volgarizzamento delle *Vitae Patrum* […]. Pertanto, le varianti di *Vf* [*sic*, ma di necessità, *Vp*] sebbene singolari, andranno considerate – 'in una parte più', e, forse 'meno altrove' – non il frutto di collazione o di memoria della fonte da parte del copista, ma piuttosto la cifra stilistica di un volgarizzatore esperto, pisano, semplice *frater* e non *lector*, certo, ma pur sempre un religioso aduso alle traduzioni dal latino, e che in quanto tale doveva essere ragionevolmente rispettoso del testo biblico.

24 La riflessione circa le caratteristiche delle differenti versioni degli *Atti* circolanti nel Trecento sarà sviluppata (sempre dal punto di vista del volgarizzamento di Cavalca) nel § 5.

Dal punto di vista della storia della tradizione, rimane da capire in che modo il subarchetipo *alpha* abbia, in alcuni suoi segmenti (*a*), potuto conservare il testo dell'originale pisano, in altri (*b*, *c*, *e*, R^1 ed R^2, per altro fra loro indipendenti) recepire la versione rimaneggiata di ambito fiorentino. Per i *loci critici* – pure non considerati significativi in termini di classificazione stemmatica dei testimoni – che isolano *Vf* dalla vulgata pisana, si veda Cicchella (2019, 99-104).[25]

3.1 Cristiani, ebrei, pagani

Cavalca è incline a intervenire, in maniera oculata ma determinante, sui passi del testo degli *Actus* in cui si descrivono i rapporti interni alla comunità cristiana, e fra la comunità cristiana, da un lato, e la comunità giudaica dall'altro. Appaiono in particolare riferibili alla volontà di rappresentare la demarcazione fra cristiani ed ebrei in maniera più netta rispetto a quanto originariamente attestato nel testo di Luca gli interventi illustrati negli esempi (1)-(6).

1. VI, 9: surrexerunt autem quidam de synagoga quae appellatur Libertinorum et Cyrenensium et Alexandrinorum et eorum qui erant a Cilicia et Asia disputantes cum Stephano

   (viii, 9): contra 'l quale [*scil.* Stefano] si levono molti Iudei e malivoli della sinagoga, di quelli che si chiamavano libertini e de' Cirenensi e delli Alexandrini, e altri molti da Cilicia e Asia, e disputavano contra lui

   V7733 (301*v*): levaronsi alquanti dela synagoga ch'era appellata de' libertini et de' cyrenesi et degli alexandrini et di coloro ch'erano da Cilicia et d'Asia et disputavano con Stephano

   R1252 (166*va*): Ma levandosi alquanti della sinaghogha la quale si è kiamata di libertini, cirinensi et alexandrini et di quelli k'erano di Cicilia et d'Asia, disputando con Istefano.

Dopo la nomina dei Sette da parte dei dodici apostoli (*Act* VI, 1-6) e un breve sommario in cui si ribadisce il diffondersi della Parola in Gerusalemme (*Act* VI, 7), il racconto di Luca si focalizza sul personaggio di Stefano. L'impegno di Stefano nell'azione evangelizzatrice lo porta a scontrarsi con alcuni gruppi di «giudei della diaspora presenti tempo-

25 Ma rilevo che varie delle lezioni caratteristiche di *Vf* sono passibili di essere erronee – il che accentua il dubbio sul perché non siano state giudicate significative dal punto di vista della classificazione dei testimoni.

TranScript 1, 1, 2022, 105-182 | e-ISSN 2785-5708

raneamente a Gerusalemme o residenti in città».[26] Il generico, e neutro, *quidam de synagoga* della *Vulgata* – precisato con *synagoga congregatio vel collectio* nella *Glossa* interlineare (cf. ms 226) – è volto da Cavalca in *molti Iudei e malivoli della sinagoga*: l'aggiunta di *Iudei* istituisce una frattura netta fra Stefano, rappresentante della comunità cristiana, e gli ebrei non convertiti; *malivoli*, così come la preposizione *contra*, accentua i termini della contrapposizione fra il futuro protomartire e gli appartenenti alla comunità ebraica – mossi, questi ultimi, da intenti schiettamente malvagi. Le versioni testimoniate da V7733 e da R1252 rimangono molto più aderenti al latino, adottando *alquanti dela synagoga*.

Un'aggiunta analoga a quella appena presa in conto si verifica nel passo illustrato in (2). Siamo nell'ambito del processo di Stefano davanti al sinedrio, nel contesto del quale il cristiano sviluppa un lungo e denso discorso dottrinale. Ripercorrendo le tappe essenziali della storia del popolo d'Israele, Stefano perviene a una requisitoria di stampo profetico, indirizzata contro la comunità ebraica restia ad accettare la Rivelazione; l'attacco, fortissimo, innesca la lapidazione dell'apostolo. Il testo italiano di Cavalca è contraddistinto dall'aggiunta del complemento di specificazione *d'Israel*. Si tratta di una modifica meno appariscente di quella verificata in (1); data l'analogia fra i due passi, mi sembra legittimo ipotizzare che Cavalca abbia voluto anche in questo caso accentuare la distanza fra Stefano e la comunità israelitica, contro la quale l'apostolo lancia la sua invettiva. Va detto, a ogni modo, che l'inserzione di Israel è ravvisabile già nella *Glossa ordinaria* (interl. *Israel crucifixo Christo et apostolis passis*; ma il ms 226 ha *Crucifixo Christo et apostolis passis*):[27]

2. VII, 17: cum adpropinquaret autem tempus repromissionis quam confessus erat Deus Abrahae crevit populus et multiplicatus est in Aegypto
   quam] quod 177; erat] est 177; crevit…in Aegypto] crevit populus in Egipto et multiplicatus est 177

   (ix, 17-18): Ma approssimandosi il tempo lo qual Dio avea promesso ad Abraam, crescete 'l populo d'Israel in del Egipto e multiplicoe molto

[26] Fitzmyer (2003, 355), che fa anche notare come di Stefano e Filippo, pure menzionati per la prima volta come membri di quel gruppo di Sette che deve sovrintendere alle mense, «non si dirà mai che servivano a mensa e si parlerà invece del loro impegno in quel ministero che vedeva occupati gli stessi apostoli, il 'ministero della parola'».

[27] La sfumatura negativa si conserva nel subito successivo ix, 19, dove il testo di Cavalca riporta «studiossi d'opprimere e d'afliggere li nostri antichi e la nostra gente», che accentua la sfumatura negativa del testo della Vulgata VII, 19 *hic circumveniens genus nostrum adflixit patres*. V7733 (303*r*) ha «et costui ingannando la generatione nostra afflisse i nostri padri».

V7733 (303*r*): Et approximandosi lo tempo dela repromissione la quale Dio avea confessata ad Abraam, crebbe lo populo et fu multiplicato in Egypto

Ly (91*ra*): Approssimandosi il tempo della promissione lo quale Iddio promisse ad Abraam, crescette i· popolo et multiplicò in Egytto.

Mi pare avvalorare la pista di lettura proposta per (2) la cospicua glossa collocata da Cavalca in apertura di VII, 51 (primo versetto del cap. ix del testo italiano; l'aggiunta non ha riscontro né in V7733 [c. 304*v*] né in R1252 [167*r*b]). Interrompendo il discorso diretto, la glossa specifica il modo in cui deve essere interpretato l'intervento di Stefano: *E poi che per lo predicto modo sancto Stefano s'ebbe excusato e mostrato ch'elli aveva in reverentia Dio e Moysè, e 'l tabernaculo, e 'l templo, sì che concludea che li suoi testimoni dicevano falso, sì lo 'ncomincioe a riprendere per grande zelo e disse*. Il volgarizzatore – ampliando una suggestione che si trova già nella *Glossa ordinaria* (marg., da Rabano Mauro, *Purgatus a crimine de quo falsi testes eum arguebant incipit Iudeos arguere, quia qui sine crimene est dignus est doctoris officio*) – esplicita che il cristiano destinato a imminente martirio non è, contrariamente a quanto sostengono i suoi detrattori, un blasfemo e un apostata, e che la sua argomentazione – ivi comprese le critiche contro le forme del culto giudaico praticate nel Tempio – si colloca nel rispetto della tradizione mosaica.[28]

Un altro scostamento piuttosto evidente rispetto al testo della *Vulgata* si può osservare in apertura della sequenza narrativa che ha al centro la chiamata di Paolo da parte di Cristo (3). Il futuro apostolo dei gentili, ancora allineato all'osservanza farisaica e feroce persecutore dei cristiani, chiede al sommo sacerdote di procurargli delle lettere che lo autorizzino a cercare i cristiani a Damasco.

3. IX, 1-2: Saulus autem adhuc inspirans minarum et caedis in discipulos Domini accessit ad principem sacerdotum et petiit ab eo epistulas in Damascum ad synagogas ut si quos invenisset huius viae viros ac mulieres vinctos perduceret in Ierusalem
inspirans] spirans 226; caedis] caedas 226; petiit] petivit 177; invenisset] inveniret 226; viae] vite 226; in Ierusalem] Ierusalem 226

(xii, 1-2): E lo predicto Saulo, lo qual fu a far ucidere sancto Stefano, spirando anco, cioè tucto furioso di minacciare e di per-

28 Cf. anche Petrus Comestor, *Historia scholastica. In Actus apostolorum*, cap. XXXI: «Et quia arguebatur de blasphemia in Deum et Moysen, ideo praemittit in principio sermonis commendationem Dei, dicens […]» (*PL*, CXCVIII, 1663).

> cuotere e ucider li cristiani, andoe al principe de' sacerdoti, e dimandoe che li desse lectere e auctorità e comandamento alle sinagoghe dei Iudei ch'erano in Damasco ché [*ma forse meglio* che?] li dessono adiuto a prendere e incarcerare e menare in Ierusalem tucti li cristiani, maschi e femine, ch'elli trovasse in quelle contrade
>
> V7733 (307*v*): Saulo anchora, inspirando et minacciando di morte i discepoli del Signore, venne al principe de' sacerdoti et comandò da llui lettere in Damasco ale sinagoghe, che s'elli trovasse alcuni huomini overo femine li quali seguitassero questa via, li menasse legati in Ierusalem
>
> R1252 (167*v*b): Saulo ancora, spirando di minaccie et di bactiture nelli disciepoli del Signore, andò a' principi de' sacierdoti et domandò lettere per andare in Damasco alle sinaghoghe, ke ss'elli trovasse alcuni huomini o femmine seguitatori di questa via, leghati li menasse in Ierusalem.

Nell'originale lucano, l'inchiesta a cui Paolo domanda di essere autorizzato deve svolgersi all'interno delle comunità ebraiche della diaspora.[29] Il testo di Cavalca veicola un'idea diversa del contesto sociale entro il quale Paolo progetta di operare: le lettere servono a ottenere l'aiuto delle *sinagoghe dei Iudei a prendere e incarcerare e menare in Ierusalem tutti li cristiani* individuati *in quelle contrade*. A partire da un orientamento interpretativo già evidente nella *Glossa ordinaria* (cf. il ms 226 della Cathariniana) – in cui troviamo *discipulos Domini* spiegato (interl.) con *quia ita tunc vocabantur Christiani* [*om. quia ita* 226]; *synagogas* precisato per mezzo di (interl.) *Iudeorum*, e *huius viae / vitae* esplicitato per mezzo di (interl.) *qua vivebant discipuli Domini* – il volgarizzamento veicola l'idea di una comunità cristiana nettamente isolata da quella ebraica, e un'immagine degli ebrei come coadiutori di Paolo nella persecuzione dei cristiani. I testi di V7733 e di R1252, ancora una volta, restano molto più aderenti al dettato del modello latino.

L'assetto testuale appena messo in evidenza si conferma nel cap. XXII, quando, in occasione del discorso a Gerusalemme, Paolo (4) riviene sugli eventi della sua conversione:

29 Come spiegato da Fitzmyer (2003, 431-2), le lettere del sommo sacerdote «sarebbero servite come documenti di autorizzazione» e «[i]l racconto di Luca presume che tra i Giudei della diaspora in Damasco vi fossero già dei cristiani. In ogni caso, il suo commento indica che i capi delle sinagoghe nella diaspora erano ritenuti in grado di esercitare autorità anche su giudeo-cristiani, che forse continuavano a frequentare quelle sinagoghe». Per la designazione, tipicamente lucana, del cristianesimo come 'via' che si trova nella *Vulgata*, cf. Fitzmyer 2003, 432-3.

4. XXII, 5: a quibus [*i.e.* principes sacerdotum et omnes maiores natu] et epistulas accipiens ad fratres Damascum pergebam ut adducerem inde vinctos in Hierusalem ut punirentur

   (xxviii, 5): dai quali [*i.e.* lo principe de' sacerdoti e li altri seniori] io dimandai lectere e auctorità d'andare in Damasco, e d'avere adiuto e favore dai Iudei che v'erano a perseguitare e prendere li cristiani e menarli, presi, in Ierusalem perché fossero puniti e morti

   V7733 (336*r*): da' quali, ricevendo epistole, a' fratelli in Damasco andava per menare indi legati in Ierusalem, aciò che fossoro puniti

   Ly (99*r*a): di quelli togliendo lettere a' frati in Damasco, io andavo per menare indi le genti in Yerusalem, et ch'egli fussino puniti.

Anche in questo caso si ottiene l'idea di una forte cesura fra ebrei e cristiani e di una comunità ebraica pronta ad aiutare Paolo nella persecuzione anticristiana.

Una scena attenzionata da Cavalca sembra essere stata quella dell'incontro fra Pietro e il centurione Cornelio nella città di Cesarea; la cosa non stupisce, dato che l'incontro marca, nella dinamica narrativa degli *Atti*, la svolta definitiva in favore della predicazione ai pagani, e più in generale dell'ammissione nella Chiesa dei convertiti di origine pagana. L'episodio, complesso, vede prima Cornelio visitato da un angelo che gli ordina di mandare a chiamare l'apostolo; quindi Pietro visitato da due visioni, che lo esortano a riflettere sui precetti alimentari e sulle nozioni di mondo e immondo, e ad accettare l'invito che gli sarà rivolto da tre uomini che verranno a cercarlo. Attenendosi a quanto gli è stato ingiunto da Dio, Pietro acconsente a rendere visita a Cornelio.

5. X, 24-25 e 28: altera autem die introivit Caesaream Cornelius vero expectabat illos convocatis cognatis suis et necessariis amicis. Et factum est cum introisset Petrus obvius ei Cornelius procidens ad pedes adoravit [...] dixitque ad illos. Vos scitis quomodo abominatum sit viro iudaeo coniungi aut accedere ad alienigenam. Et mihi ostendit Deus neminem communem aut inmundum dicere hominem
   die] d. surgens 226; illos] eos 226; ei] om. 226; Cornelius procidens] venit Cornelius et procidens 177; pedes] p. eius 177; coniugni] coniungere 226; Et mihi] Sed m. 177 226

   (xiv, 24-25 e 28): E 'l terzo dì poi pervenneno in Cesarea, e Cornellio l'aspectava avendo convocati molti suoi amici e dimesti-

> chi. E intrando san Piero in Cesarea, Cornellio li venne incontra e inginocchiollisi a' piedi e adoròlo. […] sì [Pietro] disse: «Voi sapete come è abominabile cosa adpo' Iudei coniungersi con homo alienigena [straniero *Vf*]; ma Dio m'à dimostrato ch'io non debbia null'omo reputare immondo per certa visione, la qual mi dimostroe in questo dì»[30]
>
> V7733 (311*r*-*v*): Et l'atro die introe in Cesarea, et Cornelio aspectava coloro. Et convovocati [*sic*] li amici e parenti, et intrando Pietro, Cornelio li venne incontro, et gittandolisi ai piedi l'adorò. […] Et [Pietro] disse a lloro: «Voi sapete che abhominata cosa è ad huomo iudeo congiungersi overo approximarsi ad huomo strangiero; et Dio mi monstrò neuno essere detto comune overo immondo»
>
> R1252 (168*va*): l'altro dì entrarono in Ciesarea, et Cornelio li aspectava, kiamati cierti suoi et cari amici, et entrando Piero, et Cornelio andandoli incontro, gictollisi a' piedi et adorollo. […] Et [Piero] disse loro: «Voi sapete come è ccosa abominevole ad uomo giudeo agiugnersi overo andare ad huomo forestiere; ma a mme mostrò Idio neuno essere comuro [*sic*] et neuno huomo dire ke ssia immondo».

Alcuni piccoli dettagli della traduzione di Cavalca sembrano riferibili a varianti già presenti nella tradizione latina: *Cornellio li venne incontra e inginocchiollisi a' piedi* corrisponde a *venit Cornelius et procidens ad pedes eius* del ms 177 della Cathariniana, *ma Dio* a *Sed* […] *Deus* di entrambi i manoscritti ancora della Cathariniana che ho avuto modo di consultare. La prima discrepanza tra testo italiano e modello latino riguarda le modalità dell'incontro fra Pietro e Cornelio: in Luca, Cornelio, che ha invitato Pietro presso di sé, mostra devozione all'apostolo andandogli incontro e prostrandoglisi ai piedi al momento del suo ingresso in casa; Cavalca anticipa l'incontro fra i due uomini, specificando che Cornelio raggiunge Pietro nel momento in cui questi entra in città (*intrando san Piero in Cesarea*): la preminenza di Pietro ne esce chiaramente accentuata. Nel prendere la parola, l'apostolo tiene a spiegare ai suoi interlocutori che, nel visitarli, sta disattendendo alla Legge: in quanto ebreo (*viro iudaeo*), infatti, non gli è consentito né avvicinarsi né far visita a un pagano (*coniungi* / *coniungere aut accedere*). Il testo di Cavalca è marcato da

30 Segnalo, anche al fine di giustificare l'aggiunta dell'informazione, che la maggioranza dei manoscritti degli *Atti* cavalchiani, e in particolare i testimoni che Cicchella fa risalire a una revisione fiorentina (*Vf*) dell'originaria redazione pisana del testo, hanno, a fronte di *alienigena* ricalcato direttamente sul latino, il più consueto *straniero*.

alcuni interessanti slittamenti: il problema della non-liceità della visita non è rapportato da Pietro a sé stesso, ma enunciato in termini generali: *è abominabile cosa adpo' Iudei* (ancora V7733 e R1252 hanno *huomo iudeo*); la nozione di visita svanisce (*coniungi* / *coniungere aut accedere* del modello sono ridotti al solo *coniungersi*, cf. ancora *congiungersi overo approximarsi* di V7733, *agiugnersi overo andare* di R1252).[31] Un secondo scorciamento si verifica in corrispondenza di *communem aut inmundum* della *Vulgata*, cui corrisponde nel volgarizzamento di Cavalca il solo *immondo* (cf., più fedelmente, *comune overo immondo* di V7733, e la glossa *neuno huomo dire ke ssia immondo* di R1252). In sostanza, credo si possa affermare che tutta la scena è presentata da Cavalca da un lato accentuando la devozione tributata da Cornelio a Pietro, dall'altro attenuando le implicazioni personali delle osservazioni sui precetti ebraici contenute nel discorso dell'apostolo.[32]

Al termine dello stesso episodio di Cornelio, d'altra parte, Cavalca opera una riformulazione sintattica che fa venir meno, nel testo italiano, il corrispettivo del lat. *quoniam et gentes receperunt verbum Dei*.

6. XI, 1: Audierunt autem apostoli et fratres qui erant in Iudaea quoniam et gentes receperunt verbum Dei

   (xiv, 1bis): E queste novelle incontenente funo sparte e nuntiate alli apostoli e alli altri cristiani ch'erano in Iudea

   V7733 (312*v*): Et udirono li apostoli e frati li quali erano in Iudea che genti avevano ricevuta la parola di Dio

   R1252 (168*vb*): Et udirono li apostoli et li frati k'erano in Giudea ke lle gienti aveano ricievuta la parola di Dio.

Non è in assoluto impossibile che l'omissione sia dovuta a un problema riguardante la trasmissione del volgarizzamento a valle dell'originale; per quanto riguarda la tradizione a monte dell'originale, tutti i sondaggi condotti sulla tradizione latina, e in particolar modo la verifica dei mss 177 e 226 della Cathariniana, si sono rivelati infruttuosi. Non possiamo non mettere in rilievo che l'assenza dell'ultima parte di XI, 1 attenua l'importanza della conversione dei pagani – nella persona Cornelio, oltretutto ricordato nella *Glossa* interlineare – e può quindi rispondere a una specifica volontà di adattamento del modello da parte del volgarizzatore, che orienta il fuoco della sua narra-

31 *Coniungi* va inteso con ogni probabilità nel senso di 'avere un contatto stretto con', cf. Fitzmyer 2003, 475.

32 La *Glossa* si rivela, per questo passo, poco utile.

e-ISSN 2785-5708

zione all'interno della comunità cristiana (cf. *li apostoli* e *li altri cristiani*). Anche in questo caso, V7733 e R1252 sono contraddistinti da una resa più pedissequa del modello latino, avendo (*le*) *genti avevano ricevuta la parola di Dio*.

È possibile si debba riconoscere una modifica di Cavalca al testo del modello anche nel passo illustrato mediante l'es. (7). Il luogo corrisponde all'inizio della narrazione relativa al cosiddetto concilio di Gerusalemme, che tornerà in questione al § 3.2 (es. 16).[33] Come sottolineato già da Cicchella, il volgarizzamento italiano manca di XV , 6, che dà conto di come gli apostoli e gli anziani della comunità giudeo-cristiana si riuniscano per discutere la sollecitazione dei farisei che credono in Gesù quanto al rispetto della Legge mosaica e alla pratica della circoncisione rituale. Cicchella si dichiara in questo caso in dubbio rispetto alla possibilità di discriminare tra un intervento volontario del volgarizzatore e un deterioramento derivante da una tradizione manoscritta (già della fonte latina, o del testo italiano) difettosa. A mio avviso, ritengo si possa legittimamente formulare l'ipotesi che l'omissione del corrispettivo italiano di *conveneruntque apostoli et seniores videre de verbo hoc* della Vulgata vada riportato a una sapiente modifica di Cavalca:

7. XV, 5-7: Surrexerunt autem quidam de heresi Pharisaeorum qui crediderant dicentes quia oportet circumcidi eos praecipere quoque servare legem Mosi conveneruntque apostoli et seniores videre de verbo hoc cum autem magna conquisitio fieret surgens Petrus dixit ad eos […]

   crediderant] credebant 177; conveneruntque] convenerunt atque 177; surgens] *om.* 177

   (xviii, 5-7): E allor si levono ad arringare alquanti della secta de' Farisei ch'erano facti cristiani, e dicevano che pur si convenia che si circuncidessono e observasseno l'altre cerimonie della Legge di Moysè. Contra i quali si levoe san Piero e disse […]

   V7733 (320*v*-321*r*): Et levaronsi alquanti del'heresia de' pharisei, li quali avevano creduto, dicendo: «Imperciò che a lloro conviene essere circoncisi et spetialmente servare la Legge di Moysè». Et adunarsi li apostoli et li seniori di Iudea sopra questa parola, et essendo facta grande inquisitione, levandosi Pietro disse a lloro […]

33 Un importante riscontro che attesta l'importanza di questo capitolo e dei problemi che in esso vengono sollevati viene dal commento agli atti di Pietro di Giovanni Olivi, cf. Flood 2001, 303-21.

R1252 (170*r*b): Ma uno della resia de' farisey, li quali aveano creduto, sì si levò dicendo ke convenia ke ssi circuncidesse et comandava ke ssi servasse la Legge di Moysé. Et li apostoli et li più antiki sì si raunarono a vedere sopra questa cosa, et facciendosi grande inquisitione, levandosi Piero disse loro […].

In ragione dello scorciamento, l'andamento della narrazione nel testo domenicano differisce profondamente da quello degli *Actus*. In questi ultimi, come anche in V7733 e in R1252, i farisei manifestano la loro posizione in un primo momento, ben distinto da quello, successivo, in cui *apostoli* e *seniores* si riuniscono per esaminare la questione del rispetto della Torah; ciò che più conta, Pietro illustra la propria posizione in opposizione ai membri della comunità alla quale lui stesso appartiene. L'assetto del testo di Cavalca è alquanto diverso: farisei e cristiani partecipano alla stessa assemblea e Pietro si scaglia contro i farisei. Nel volgarizzamento, così, la linea di frattura non attraversa la comunità cristiana, ma isola gli apostoli e i loro seguaci dai farisei (pure, si noti, convertitisi). V7733 e R1252, come accennato, si mantengono allineati al dettato della *Vulgata*: *Et adunarsi li apostoli et li seniori di Iudea sopra questa parola, et essendo facta grande inquisizione* di V7733, così come *Et li apostoli et li più antiki sì si raunarono a vedere sopra questa cosa, et facciendosi grande inquisitione* di R1252, corrispondono alla pericope di testo latino che manca invece in Cavalca.[34]

Manifesta ancora la volontà di rappresentare i dissidi interni alla comunità giudaica rispetto alla figura di Gesù nei termini di una frattura già nettissima fra ebrei e cristiani, e gli ebrei in una luce negativa, la modifica ravvisabile in (8):

8. XVIII, 13: quia contra legem hic persuadet hominibus colere Deum
colere] credere 226

(xxiii, 13): Questo rio homo predica contra la Legge nostra e introduce un altro Dio, cioè Iesu, e induce le genti a crederli

V7733 (327*v*): Imperciò che incontra la Legge questi conforta gli uomini coltivare quello Dio

R1252 (171va): quelli è contra la Leggie et inducie li huomini a cchultivare Christo.

34 Si noti che *si levoe san Piero e disse* di Cavalca traduce fedelmente *surgens Petrus dixit* dell'originale latino, con il 176 della Cathariniana che, però, omette *surgens*.

Giunto a Corinto da Atene, Paolo è rapidamente arrivato a una rottura con la comunità giudaica locale. Gli ebrei decidono di rivolgersi al procuratore romano della provincia di Acaia, Lucio Giunio Gallione; nella *Vulgata*, in particolare, denunciano Paolo *quia contra legem* […] *persuadet hominibus colere* / *credere Deum*. La traduzione cavalchiana, che in ragione di *credere* si ricollega al testo latino relato dal ms 226 della Cathariniana, accentua la malvagità degli ebrei e dettaglia la natura delle loro accuse mettendo in rilievo la non-comunicabilità fra il Dio degli ebrei e il Dio dei cristiani: gli accusatori di Paolo lo presentano al procuratore come *questo rio homo* e lo additano come responsabile di predicare la conversione a un'altra divinità, ovvero Gesù. Anche in questo caso, la traduzione relata da V7733 è fedelissima al dettato latino; parzialmente aggiornato in senso cristiano appare invece il testo di R1252, in cui *colere Deum* diviene *cchultivare Christo*.

Nel discorso agli abitanti di Gerusalemme del cap. XXII, già richiamato in precedenza (4), Anania viene qualificato nel testo di Cavalca in maniera molto diversa da quanto riscontrabile nella *Vulgata* (9):

9. XXII, 12-13: Ananias autem quidam vir secundum legem testimonium habens ab omnibus habitantibus [*var.* cohabitantibus] Iudaeis veniens ad me et astans
omnibus … Iudaeis] omnibus iudeis habitantibus 177

(xxviii, 12): E quine stando, venne a me, mandato da Cristo, un discepulo cristiano, homo di buona testimonia, ch'avea nome Anania

V7733 (336*v*): Et uno Anania dove [*sic*, *i.e.* devoto?] secondo la Legge avendo testimonio da tutti li habitanti iudei, vegnendo a' me et a' frati

R1252 (173*ra*): Et uno huomo il quale avea nome Anania, secondo la leggie avea buona testimoniança da tutti i Giudey, i quali abitavano in Damasco, il quale mi disse.

Il testo latino presenta infatti Anania come *vir secundum legem* e specifica che la buona fama che l'uomo può vantare viene dalla comunità ebraica; il volgarizzamento di Cavalca, dal canto suo, afferma che Anania è *un discepulo cristiano*, parla genericamente di *homo di buona testimonia*, e rimarca che l'invio di Anania a Paolo è stato specificamente voluto da Cristo (*mandato da Cristo*). L'appartenenza di Anania alla comunità giudaica è assolutamente esplicita in V7733, come sempre, al di là di un piccolo guasto riportabile a una svista grafica, vicinissimo al latino, e in R1252, che si segnala anche per la glossa *i quali abitavano in Damasco*, che non trova riscontro nella tradizione esegetica che ho avuto modo di verificare.

Subito sotto, laddove Paolo è passato a raccontare l'esperienza mistica avuta nel Tempio, il rifiuto del messaggio cristiano è riferito, nel testo italiano, specificamente agli ebrei – aggiunta che non trova riscontro né in V7733 né in R1252:

10. XXII, 18: festina et exi velociter ex Hierusalem quoniam non recipient testimonium tuum de me
    velociter] cito 226; ex] de 226

    (xxviii, 18): Affrectati tosto ed esci e fuggi di Ierusalem, perciò che i Iudei non riceverebbono tua testimonia di me

    V7733 (336*v*): Affrettati et esci incontanente di Ierusalem, imperciò che non riceveranno la testimoniança tua di me

    R1252 (173*r*a): afrectati et esci tosto di Ierusalem però ke non ricieveranno la testimonança tua di mme.

Le modifiche, per quanto di dimensioni limitate, hanno un certo peso. Il discorso del cap. XXII degli *Actus*, infatti, vuole veicolare l'idea non solo del rispetto di Paolo nei confronti della Legge ma, più in generale, del cristianesimo come legittima continuazione del giudaismo: l'impulso alla missione presso i pagani è venuto a Paolo da un'apparizione di Cristo nel Tempio. Nel volgarizzamento italiano di Cavalca, invece, la frattura fra le due comunità è presentata come fin dall'inizio definitiva e insanabile.

In maniera perfettamente coerente, nel cap. XXIV, nel contesto dell'inchiesta presentata al preside Felice, l'accusa di Tertullo a Paolo si sposta dalla profanazione del Tempio alla predicazione di Cristo e all'opposizione nei confronti degli ebrei, grazie alla resa molto libera di *concitantem seditiones omnibus Iudaeis in universo orbe* con *per diverse parti e contrade va seminando suoi errori e predica contra li Iudei*, e all'aggiunta che segue *Nazarei – cioè cristiani, li quali credono in un Iesu nazareno, lo qual per li suoi peccati li nostri principi crucifixeno* – esclusiva della traduzione cavalchiana (i testi di V7733 e R1252, qui nettamente divergenti, si mantengono perfettamente allineati alla Vulgata):

11. XXIV, 5-6: invenimus hunc hominem pestiferum et concitantem seditiones omnibus Iudaeis in universo orbe et auctorem seditionis sectae Nazarenorum qui etiam templum violare conatus est quem et apprehendimus [*var.* adprehensum; + voluimus secundum legem nostram iudicare, et volebamus eum iudicare secundum legem nostram]
    seditiones] s. non tamen nostro generi set fere universo orbi terrarum 177, seditionem 226; violare conatus est] conatus est violare 226; apprehendimus] apprehensum voluimus secundum legem nostram iudicare 226

(xxx, 5-6): Abbiamo trovato questo Paulo, homo pestifero e sedictioso, el quale per diverse parti e contrade va seminando suoi errori e predica contra li Iudei, seguitando e lodando la supertitiosa septa d'i Nazarei, cioè cristiani, li quali credono in un Iesu nazareno, lo qual per li suoi peccati li nostri principi crucifixeno; el quale Paulo etiamdio lo nostro sancto templo s'è isforzato di vituperare, unde noi però lo prendemmo e volendolo punire secondo la nostra Legge

V7733 (340*r*): Abbiamo trovato questo mortale huomo et scomovente divisioni a tutti li Iudei per tutto 'l mondo, et auctore dela turbatione dela secta de' Naçareni, lo quale etiandio s'è sforçato di corrompere lo Tempio; lo quale prendemmo et volavamolo iudicare secondo la nostra Legge

R1252 (173*v*a): Noi abiamo trovato questo huomo pestifero et suscitatore di scandolo a tucti i Giudei in tucto il mondo et fattore di divisioni et di secta di naçareni, il quale ancora sè isforçato di corrompere il Tempio; il quale preso noi volavamo giudicare secondo la nostra Leggie.

Nello stesso passo, l'aggettivo possessivo *nostro* che precede *sancto templo* marca, nel testo di Cavalca, l'appartenenza esclusiva del luogo di culto alla comunità ebraica, ed esclude la comunità cristiana dai riti ierosolimitani. La medesima, forte cesura fra ebrei e cristiani mi sembra essere alla base dell'espunzione di *quam et hii ipsi exspectant* del v. 15 di questo stesso capitolo (la relativa è regolarmente tradotta in V7733 e R1252: *la quale essi medesimi aspectano*):

12. XXIV, 15: spem habens in Deum quam et hii ipsi exspectant resurrectionem futuram iustorum et iniquorum

    (xxx, 15): e avendo fiducia e speranza della beata rexurrectione e retributione dei iusti e delli iniqui tucti

    V7733 (340*v*): sperança abbiendo in Dio et nela resurrectione, la quale essi medesimi aspectano, la quale dee essere de' iusti et degli iniqui

    R1252 (173*v*b): avendo sperança in Dio et nella rexuressione de' giusti et de' peccatori, la quale sarà et la quale ellino medesimi aspectano.

E della traduzione molto libera di XXVI, 9:

13. XXVI, 9: Et ego quidem existimaveram me adversus nomen Iesu Nazareni debere multa contraria agere

(xxxi, 9bis): E io, come elli sanno, era principal nemico de' cristiani e pensava e isforzavami di far ciò ch'io potessi di male contra Iesu nazzareno e contra li suoi fedeli

V7733 (343*v*): Et io me aveva extimato incontr'al nome di Ihesu naçareno dovere fare molte cose contrarie

R1252 (174*r*b): Et io mi pensava di dovere fare molte cose contrarie contro al nome di Yhesu naçareno.

Alla luce dei casi esaminati, appare quindi perfettamente spiegabile, all'interno del cap. XXI, l'uso sistematico della parola *cristiani* in corrispondenza del latino *discipuli* o *fratres*: al ritorno di Paolo a Gerusalemme, le due comunità ebraica e giudeo-cristiana sono presentate come nettamente separate (cf. XXI, 16 *ex discipulis a Cesarea* = *alquanti fedeli cristiani di Cesarea*; XXI, 17 *libenter exceperunt nos fratres* = *ricevectonci con grande allegreza li apostoli e li cristiani tucti*; XXI, 18 *omnesque* [...] *seniores* = *li altri prelati e maggiori dei cristiani*). Analogamente, la folla del cap. XXII, che in latino è al più indicata con il pronome personale *ei* (XXII, 23 *eis*, XXII, 24 *ei*), è indicata nel testo italiano per mezzo del sostantivo *Iudei* (xxviii, 22 *lli Iudei*, xxviii, 24 *li Iudei*); ancora, nel transito fra i cap. XXII e XXIII, laddove la *Vulgata* specifica che il tribuno romano, volendo sapere per quale ragione gli ebrei accusano Paolo, convoca il sinedrio (XXII, 30 *iussit sacerdotes convenire et omne concilium*), il testo di Cavalca dà l'idea che Paolo venga portato davanti a un concilio che coinvolge tutti gli ebrei (xxviii, 30 *e comandò che lli Iudei convenisseno a ddire e opponere contra lui quel che volieno*).[35] Nel discorso di Portio Festo ad Agrippa del cap. XXV (14), inoltre, gli ebrei sono esplicitamente indicati come deicidi:

14. XXV, 19: Quaestiones vero quasdam de sua superstitione habebant adversus eum et de quodam Iesu defuncto quem adfirmabat Paulus vivere

(xxxi, 19): [...] mi par ch'elli abbiano con lui differentia e questioni di certe superstitioni della Legge loro, e d'uno Iesu ch'elli crucifixeno e Paulo dice ch'elli è anco vivo

35 Si noti, inoltre, che nel passo del cap. XXIII in cui Claudio Lisia ricorda, in una lettera, l'episodio del concilio, il testo cavalchiano diverge marcatamente dalla *Vulgata*: XXIII, 28 *volensque scire causam quam obiiciebant illi, deduxi eum in concilium eorum* diventa in italiano *E volendo sapere la cagione perché li Iudei l'avevano così preso e volevano uccidere a furore* (xxviii, 28), con forte accentuazione dei propositi malevoli degli ebrei.

> V7733 (342*v*): Ma alquante questioni di superstitione avevano incontr'a lui, et d'uno Ihesu morto, lo quale Paulo affermava vivere
>
> R1252 (174*ra*): ma aveano quistione alcuna contro di lui di loro sopersatione [*sic*] et d'uno Yhesu morto, il quale Paolo affermava che vivesse.

Chiudo questa lunga disamina soffermandomi sull'incontro fra Paolo e la comunità ebraica di Roma, nell'ultimo capitolo degli *Atti*. Anche in questo caso, il volgarizzamento di Cavalca risulta contraddistinto da alcune modifiche che accentuano la distanza di Paolo dagli ebrei e che offrono un'immagine differente dei nuclei della predicazione dell'apostolo. Prima di analizzarle, a ogni modo, vale la pena sottolineare che almeno per un sintagma il testo del traduttore domenicano potrebbe risentire di una variante attestata nelle Bibbie latine del convento di Santa Caterina: *ma per campare del periculo della morte*, infatti, si allinea a *si ut eruerem animam meam de morte / sed ut eruam animam meam de morte* che, rispettivamente nei mss 177 e 226, seguono l'infinito *accusare*:

15. XXVIII, 17, 19-20: [...] ego viri fratres nihil adversus plebem faciens aut morem paternum vinctus ab Hierosolymis traditus sum in manus Romanorum [...] Contradicentibus autem Iudaeis coactus sum appellare Caesarem non quasi gentem meam habens aliquid accusare. Propter hanc igitur causam rogavi vos videre, et alloqui. Propter spem enim Israhel catena hac circumdatus sum

    accusare] *add.* si ut eruerem animam meam de morte 177, sed ut eruam animam meam de morte 226

    (xxxiii, 17bis e 20bis): [...] Fratelli miei, voglio che sappiate che senza mia colpa, non faccendo me contra 'l populo dei Iudei, né contra li costumi e statuti dei nostri padri, fui dai Iudei preso e messo in mano de' signori romani [...]. ma contradicendo a ciò li Iudei, fui costrecto d'apellare a Cesare. E questo feci non per accusar li Iudei, li quali sono e reputo miei fratelli, ma per campare del periculo della morte. Unde perché non m'abbiate sospecto v'ò voluto vedere e parlare; e sappiate che non per mia altra colpa o cagione, se non perché predico la resurectione, sono così preso e incatenato

    V7733 (348*v*): O fratelli, non faccendo io alcuna cosa incontro al populo né al costumo d'i padri, vegnendo legato da Ierusalem sono dato a' romani [...]. Et contradicendo li Iudei, fu' constretto d'appellare a Cesare, non per accusare la gente mia d'alcu-

> na cosa; et per questa cagione io v'ò voluti vedere et parlare, imperciò che per la sperança di Ierusalem [*sic*] io sono legato con questa cathena
>
> R1252 (175*r*a): huomini frati, io non faccendo cosa niuna contro al popolo né contro a' costumi de' padri, leghato da Ierosolima sono dato in mano de' romani [...]. Ma contradicendo i giudey, fui costrecto ad apellare a Cesare, non perke io abbia acusare in nulla la giente mia; et per questa cagione io preghay di vedervi et di favellarvi, onde per la sperança d'Israel io sono circondato di questa catena.

Per venire alle modifiche verosimilmente riferibili all'intervento del traduttore, osserveremo che *plebem* del testo latino diventa in Cavalca *dei Iudei*; il verbo passivo *vinctus sum* / *fui preso* è accompagnato, nel volgarizzamento domenicano, dal complemento di agente *dai Iudei*, che corrisponde al latino *ab Hierosolymis*;[36] *gentem meam* è tradotto con *li Iudei* (*gente mia* in V7733 e R1252); mediante l'inserzione di *che sono e reputo miei fratelli*, soprattutto, la comune appartenenza etnico-politica di Paolo e degli ebrei, implicita in *gentem meam*, viene ricondotta a semplice fratellanza spirituale. Laddove, inoltre, nella *Vulgata* l'apostolo si riferisce al suo messaggio mediante la locuzione figurata *spes Israhel* – regolarmente resa con *sperança d'Israel* in R1252 e, verosimilmente, nell'antigrafo di V7733 (che ha l'erroneo *sperança di Ierusalem*) – il testo italiano identifica il nucleo dell'annuncio paolino nella *resurectione*. Le modifiche sono singolari nel contesto della scena autonomamente considerata – Paolo si sta infatti rivolgendo agli ebrei romani rimarcando la sua e loro comune appartenenza etnico-religiosa, al fine di renderli disponibili all'ascolto del messaggio cristiano. La riscrittura di Cavalca, però, nei fatti non rende il testo incongruo, ma si limita ad anticipare l'idea di frattura e dissidio che emerge nei versetti subito successivi: la predicazione paolina, infatti, suscita reazioni contrastanti presso la comunità romana, e l'ultima presa di parola dell'apostolo negli *Atti* è una dura reprimenda ispirata a Isaia (XXVIII, 26-27) culminante nella presa di distanza dagli ebrei e nella riaffermazione dell'apertura ai pagani.

36 La resa di *ab Hierosolymis* come complemento di agente, per quanto libera, non credo vada considerata erronea (potrebbe essere valsa l'equivalenza 'da Gerusalemme' > 'dagli ierosolimitani' > 'dagli ebrei'); si noti ad ogni modo le altre due traduzioni convergono su *da Ierosolima* come complemento di moto da luogo.

e-ISSN 2785-5708

3.2 La Legge mosaica

Cavalca presta notevole attenzione ai passi degli *Actus* in cui Luca, o più di frequente i protagonisti del suo racconto, avanzano considerazioni circa le pratiche cultuali che isolano le due componenti, giudaica e pagana, confluite nella giovane comunità cristiana. Il primo luogo critico che si può citare a riprova – e che figura fra i casi che Cicchella (2019, 81-3) reputa ingiudicabili –[37] è quello che esamino in (16); esso interviene ancora nel capitolo XV, già chiamato in causa per (7). Nel contesto di un acceso dibattito presso la comunità di Gerusalemme che vede coinvolti Giacomo (il capo della comunità stessa), Pietro, Paolo e Barnaba, Giacomo sancisce che è sufficiente che i pagani convertiti al cristianesimo si attengano ad alcuni precetti: non mangiare gli animali sacrificati agli idoli, gli animali soffocati (ovvero macellati in maniera non conforme alle prescrizioni rituali ebraiche), cibi che contengono sangue, e non praticare la fornicazione:[38]

16. XV, 19-21: Propter quod ego iudico non inquietari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum sed scribere ad eos ut abstineant se a contaminationibus simulacrorum et fornicatione et suffocatis, et sanguine. Moses enim a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus qui eum praedicent in synagogis ubi per omne sabbatum legitur
    sed scribere] et s. 226; civitatibus] cuitatibus 177

37 Il *locus* è commentato a p. 82, sotto la didascalia «Non sempre è possibile classificare le lacune, o le riformulazioni del modello latino, come riflesso di un espediente narrativo d'autore e isolarle dai possibili guasti d'archetipo, o dalla fonte» (Cicchella 2019, 81).

38 I contenuti puntuali di questi precetti sono discussi, come messo in evidenza da Fitzmyer (2003, 575-7), che ritiene, nello specifico, che le indicazioni riguardino in particolare i cristiani provenienti dal paganesimo che vivono presso le comunità giudaico-cristiane. Le disposizioni prese in questo passo sono nuovamente ricordate in XXI, 25, in corrispondenza del quale il volgarizzamento cavalchiano reca: *Ma quanto è de' pagani che si convertono, sai che noi abbiamo già scripto e determinato che si abstengano da mangiar carni imolate all'idoli, e da sangue, e da animali affogati, e dalla fornicatione*. Relativamente a XV, 19, la *Glossa ordinaria* specifica: *ut abstineant se*: (interl.) *hec sit eorum circumcisio*; *a contaminationibus simulacrorum*: (interl.) *cultibus*; *et fornicatione*: (interl.) *ut casti sint*; *et suffocatis*: (interl.) *ne infirmiores se suffocent*, (interl.) *carnibus ne comedant*, (marg.) *B(eda). Suffocatum est morticinum de quo Ezechiel dicit 'Omne morticinum et captum a bestia de avibus et pecoribus sacerdotes non comedant'. Hoc preceptum convenit servare illis qui uncti sunt oleo spiritali ne comedant illud cuius sanguis non est effusus quod epistola apostolorum servandum decrevit*; *et sanguine*: (interl.) *ne bibant*, (marg.) *B(eda). Id est a fundendo sanguinem vel manducando cum sanguine. Hec quidem venientibus de gentilitate pro rudimentis fidei et inveterata gentilitatis consuetudine concessa sunt; sed ne putarentur eandem et perfectioribus sufficere. Vigilanter adiunxit: Moyses* etc.; *R(abanus)*. *Effusione humani sanguinis et que non vult sibi fieri alteri ne faciat* (con totale attualizzazione del senso del passo).

> (xviii, 19-20): E però io iudico e determino che quelli che di stato di paganismo si converteno a Cristo non siano molestati, né siano loro imposte altre cerimonie, se non che si scriva loro che si abstengano dalle contaminationi de' simulacri, cioè idoli, e dalla fornicatione e da animali soffocati e da sangue
>
> V7733 (321*v*): Et perciò io iudico non essere coinquinati coloro li quali si convertono dele genti al Signore. Ma scrivi a lloro che si guardino dale contaminationi del'ydole, et dala fornicatione, et dal suffocato sangue. Moysé infino dagli antichi tempi àe in tutte le cittadi chi lo predichi nele synagoghe, sì come si legge per ogni sabbato
>
> R1252 (170*r*b): Però io giudico ke non siano molestati quelli ke delle gienti si convertono a Dio. Ma sia iscricto loro ke ssi guardino dalle contaminationi dell'idole, dalla fornicatione, de' cibi soffocati et dal sangue. Però ke Moysè dalli padri antiki à in ciascuna cictà ki 'l prediki et nelle sinaghoghe dov'è ke ssi leggie ogni sabato.

Il testo cavalchiano si discosta dalla fonte per una vistosa omissione, per una meno appariscente aggiunta e per la modifica puntuale di *Deum* in *Cristo*. L'omissione riguarda la precisazione in merito alla predicazione della Legge mosaica, che occupa per intero il v. 21 della *Vulgata*; il passo – che ha puntuale riscontro nei mss 177 e 226 della Cathariniana – è tradotto sia in V7733, che reca *Moysé infino dagli antichi tempi àe in tutte le cittadi chi lo predichi nele synagoghe, sì come si legge per ogni sabbato*, sia in R1252, che ha *Moysè dalli padri antiki à in ciascuna cictà ki 'l prediki et nelle sinaghoghe dov'è ke ssi leggie ogni sabato*.[39] L'aggiunta si verifica in corrispondenza delle osservanze richieste ai pagani convertitisi: *né siano loro imposte altre cerimonie* del testo di Cavalca è infatti assente nel modello latino, e serve verosimilmente a rendere chiaro al lettore che quello che

39 È difficile dire esattamente in che modo possa avere inteso Cavalca il passo in questione – se, come è verosimile che fosse il caso per il testo greco, nel senso che i precetti raccomandati da Giacomo dovevano essere noti ai non-ebrei che vivevano nel Regno di Giudea in ragione della prossimità con le comunità ebraiche, o nel senso che la legge mosaica, essendo insegnata nelle sinagoghe, non necessitava di ulteriori sedi di diffusione. Le soluzioni adottate in V7733 e in R1252 danno adito al sospetto che la frase abbia destato qualche perplessità nei traduttori italiani. La *Glossa ordinaria*, in corrispondenza di XV, 20, ha (interl.): *ideo iudico scribere quia Scriptura Moysi qua mandatur circumcisio per omnia sabbata legitur sic etiam ferenda est sententia Scripture ne sit dubia* (nel ms 226: *iudico hec sit eorum circumcisio*) e (marg.) *B(eda). Id est etsi preceptorum acerbitate non graventur a nobis, precedente tamen tempore dum frequentius ad lectionem legis et prophetarum convenerint, paulatim vite instituta et servande invicem dilectionis iura suscipient. Primitivam enim Ecclesiam adhuc iudaizantem hic sabbatis celebrasse constat* (che ha riscontro, con minime varianti, nel ms 226).

è in causa nel passo sono le pratiche cultuali (*cerimonie*) della prima comunità cristiana. La sostituzione di *Dio* con *Cristo* opera, per finire, uno slittamento abbastanza importante in termini di significato complessivo del passaggio. Nel contesto della comunità giudaico-cristiana – secondo quanto esplicitamente detto da Pietro a XV, 11, *per gratiam Domini Iesu credimus salvari quemadmodu et illi* (i *gentiles*, secondo quanto specificato dalla *Glossa*) –[40] l'opera di Gesù e la potenza che in lui si è manifestata garantiscono la salvazione tanto degli ebrei quanto dei pagani, attraverso la conversione all'unico vero Dio, la cui identificazione con il Dio dell'Antico Testamento e quindi degli ebrei è fuori di dubbio. La modifica di *Deum* in *Cristo* di Cavalca conferisce al passo una più evidente centratura cristologica, ponendo quindi l'unità della nuova comunità sotto il segno della fede in Gesù più ancora che nel Dio degli ebrei; più sfumata la versione di V7733, nella quale riscontriamo *Signore*, laddove R1252 ha *Dio*.

L'attenzione di Cavalca al rispetto della Legge mi sembra garantita da una piccola, ma importante aggiunta, isolabile a poca distanza dal passaggio appena visto. Si tenga presente che abbiamo sempre a che fare con il discorso diretto di Pietro che era già in questione per l'esempio (7), e che nella polemica anti-farisaica l'apostolo riviene, attraverso una citazione quasi letterale, su un argomento che era stato già di Gesù: *Alligant* [...] *onera gravia et importabilia et imponunt in umeros hominum, ipsi autem digito suo nolunt ea movere* [Mt 23,4]:

17. XV, 10-11: Nunc ergo quid temptatis Deum inponere iugum super cervicem discipulorum quod neque patres nostri neque nos portare potuimus? Sed per gratiam Domini Iesu [*var.* + Christi] credimus salvari quemadmodum et illi
    Domini Iesu] Domini 226

    (xviii, 10-11): Perché, dunqua, temptate di ponere sopra noi lo grave iugo dell'observantie legali, lo qual né noi, né lli nostri padri, potemo portare? E però dico che non per l'osservantie della Legge, ma per sola gratia di Cristo ci crediamo e speriamo di salvare e Iudei e gentili

    V7733 (321*r*): Et ora perché tentate Dio imponere lo giogo sopra i colli de' discepoli, lo quale né vostri [*sic*] padri né noi potemo portare? Ma per la gratia del Signore Ihesu crediamo essere salvi, sì come coloro

    R1252 (170*rb*): Adunque perké ora tentate Idio, volendo imponere il giogho sopra il capo de' disciepoli, il quale né voi né i vostri

40 Il passo è discusso nell'esempio che segue.

TranScript 1, 1, 2022, 105-182 | e-ISSN 2785-5708

> disciepoli né i vostri padri il poteste portare? Ma per la gratia di Yhesu Christo ci crediamo salvare, sì come loro.

Rispetto al modello, Cavalca introduce tre modifiche: aggiunge *dell'observantie legali* a specificare *lo grave iugo*, e ancora *E però dico che non per l'osservantie della Legge*, a completare *ma per sola gratia* che traduce *per gratiam* del testo latino; e, da ultimo, sostituisce *Domini Iesu* con *Cristo*. Quest'ultima lezione risale con ogni probabilità alla tradizione latina, ma, come già visto in (7) e come osserveremo in maniera più approfondita nel § 3.4, è coerente con altri interventi verosimilmente riferibili al volgarizzatore. Le aggiunte potrebbero far capo alla tradizione dei commenti latini: la *Glossa ordinaria*, ad esempio, esplicita *iugum* con (interl.) *gravitatem circumcisionis et legis* (*circumcisionis et legem* nel ms 226), e poi introduce il concetto dell'osservanza in corrispondenza di *Quod neque patres nostri neque nos portare potuimus*, glossato con (interl.) *quia non potuimus per legem omnia implere vel omnia que erant in lege observare* (senza varianti nel ms 226). Nell'economia complessiva della traduzione cavalchiana, le modifiche qui in questione fanno sì che il discorso di Pietro alla comunità di Gerusalemme si approssimi alle posizioni, più flessibili quanto all'osservanza dei precetti della tradizione ebraica, che, nella seconda metà degli *Atti*, saranno quelle di Paolo – e che, come vedremo, nella traduzione italiana sono a loro volta oggetto di adattamenti.

Come già per l'es. (7), anche per il passo commentato in (18), Cicchella ritiene sia impossibile capire se l'assetto del testo italiano sia dovuto a una scelta volontaria del traduttore o piuttosto a un deterioramento dovuto a una trasmissione difettosa. Il volgarizzamento italiano manca infatti di un intero versetto (XXI, 22). Paolo e i suoi collaboratori, fra cui forse Luca,[41] sono arrivati a Gerusalemme e si recano presso Giacomo (XXI, 18: *introibat Paulus nobiscum ad Iacobum*, reso da Cavalca con *Paulo, insieme co noi, intrò a visitar Iacobo Alfei, ch'era vescovo in Ierusalem*, sulla scorta della *Glossa* [interl.] corrispondente: *apostolum filium Alphei qui erat episcopus Hierosolymorum*).[42] Gli anziani della comunità ierosolimitana, per quanto felici del successo della predicazione paolina, sono resi inquieti da alcuni dei contenuti di quest'ultima e dalla reazione che la notizia dell'arrivo di Paolo potrebbe ingenerare nella comunità giudaico-cristiana della città

41 Siamo in una delle sezioni-noi degli *Actus*, per le quali rinvio a Fitzmyer (2003, 68-74), che propone anche una dettagliata disamina delle varie posizioni degli interpreti a riguardo. Per quanto riguarda gli *Atti* italiani, mi sembra fuori questione che la 1a p. pl. sia stata interpretata dai lettori medievali come implicante Luca (cf., a titolo puramente esemplificativo, la glossa a XX, 6 *nos* nella *Postilla* di Hugues de Saint-Cher, *Paulum Lucam et alios in circuitu venientes*).

42 Il ms 176 ha qui *intravimus cum Paulo ad Iacobum*.

e-ISSN 2785-5708

santa: Paolo, infatti, avrebbe sostenuto che gli ebrei della diaspora (*qui per gentes sunt Iudaeorum*) possono esimersi dal rispetto di alcune consuetudini ancora osservate dai cristiani ierosolimitani. La presenza di Paolo a Gerusalemme rischia quindi di innescare disordini. Per scongiurarli, Giacomo consiglia a Paolo di mettere in atto una serie di azioni rituali pubbliche tali da fugare ogni dubbio quanto alla sua fedeltà ai precetti mosaici:

18. XXI, 20-22: […] dixeruntque ei: Vides frater quot milia sint in Iudaeis qui crediderunt et omnes aemulatores sunt legis. Audierunt autem de te quia discessionem doceas a Mose eorum qui per gentes sunt Iudaeorum dicens non debere circumcidere eos filios suos neque secundum consuetudinem ingredi. Quid ergo est? Utique oportet convenire multitudinem audient enim te supervenisse. Hoc ergo fac quod tibi dicimus
    sint] sunt hominum 177; omnes] o. isti 177; te supervenisse] s. t. 226; tibi] *om.* 226

    (xxvii, 20-22): e poi li disseno: «Vedi, frate nostro, quante migliaia de'i Iudei sono convertiti alla fede, ma tucti anco ànno mirabile zelo della Legge; unde però ch'elli ànno udito di te che tu predichi che la predicta Legge non si dee più observare, e che nonn è più bisogno la circuncisione e la purificatione, né l'altre observantie, parci che tu facci a nostro senno»

    V7733 (334*r*-*v*): Et dissert(ur) [*sic*, ?] a llui: «Vedi, fratello, quante milgliaia sono ne' Iudei, li quali ànno creduto? Et tutti sono gelosi della Legge; et ànno inteso di te che tu amaestri cose contrarie et divisate da Moysè di quelli Iudei li quali sono per le genti, dicendo che non debbiano circoncidere li loro figliuoli né intrare secondo la consuetudine dela Legge. Adunque che è? Certo egli è bisogno d'adunare la moltitudine, che elli udiranno dire che tu sè sopravenuto. Adunque fa questo che noi ti diremo»

    R1252 (172*v*a): et dissono a llui: «Vedi, frate, quante miglaia di Giudey ànno creduto? Et tucti sono çelatori della leggie, et ànno udito di te ke ctu amaestri uno dipartimento di Moysè di quelli ke ssono per le gienti de' Giudey, dicendo ke non deono circuncidere i loro figluoli né andare secondo l'usança. K'è ciò? Cierto […] conviene raunare la moltitudine però […] udiranno ke ctu sii venuto. Onde fa quello ke tti diciamo».

I termini della vicenda, e del dibattito dottrinale che ne è alla base, sono oggetto di notevoli modifiche nel testo di Cavalca – modifiche che non sembrano far capo alle opere latine di supporto alla lettura

e-ISSN 2785-5708

del testo biblico.[43] Nel volgarizzamento domenicano, infatti, Giacomo e *li altri prelati e maggiori dei cristiani* si premurano di dire a Paolo che tutti gli ebrei avvicinatisi al messaggio cristiano *ànno mirabile zelo della Legge* (cf. *omnes aemulatores sunt legis*); essendo circolata la notizia che Paolo predica, tout court, *che la predicta Legge non si dèe più observare* – con eliminazione quindi della precisazione relativa agli ebrei *qui per gentes sunt* – è necessario che si corra ai ripari, e che quindi Paolo metta in opera le pratiche rituali di cui sopra. Il testo di Cavalca manca soprattutto di parte del v. 22 (*Quid ergo est? Utique oportet convenire multitudinem audient enim te supervenisse*); pur non essendo possibile escludere in via definitiva che l'omissione dipenda dal modello impiegato dal volgarizzatore,[44] non si può non rilevare che lo scorciamento risulta coerente con quelli già commentati in precedenza (§ 3.1, es. 6 e 7), e contribuisce a rappresentare l'inquietudine della comunità ebraica come generale, e non specificamente legata all'interazione fra Paolo e i cristiani di Gerusalemme. Anche in questo caso, le versioni trasmesse da V7733 e da R1252 sono molto più aderenti alla *Vulgata*: entrambi i manoscritti, nello specifico, presentano le pericopi *quelli Iudei li quali sono per le genti* / *quelli ke ssono per le gienti* e *Certo egli è bisogno d'adunare la moltitudine, che elli udiranno dire che tu sè sopravenuto* / *Cierto* [...] *conviene raunare la moltitudine però* [...] *udiranno ke ctu sii venuto*; e rendono fedelmente *discessionem doceas a Mose* rispettivamente con *amaestri cose contrarie et divisate da Moysè* il ms vaticano, e con *amaestri uno dipartimento di Moysè* il testimone riccardiano.[45]

L'attenzione ai precetti giudaici da parte di Cavalca è confermata da alcune glosse, miranti a segnalare ai propri lettori che singoli passi ruotano attorno al rispetto della Legge. È il caso dell'aggiunta *la qual per la Legge si vieta* riscontrabile nell'esempio (19), dove è ancora in questione la voce divina che istruisce Pietro prima dell'incontro con Cornelio:[46]

43 L'influenza della *Glossa ordinaria* potrebbe essere alla base solo della resa di *aemulatores legis* con *ànno mirabile zelo della Legge*, cf. la glossa (interl.) *zelatores legis adversum te*.

44 Il passo figura, non a caso, fra i *loci* giudicati indecidibili da Cicchella (2019, 81-3); va comunque detto che sia i due manoscritti della Catheriniana, sia gli altri testimoni verificati in maniera meno sistematica (cf. ad es. i due Plutei della Laurenziana) trasmettono regolarmente la pericope omessa da Cavalca.

45 Faccio notare che *contrarie et divisate* di V7733 potrebbe risentire della copresenza, nel modello latino impiegato del traduttore, delle due varianti *discessio* e *dissensio* attestate dalla tradizione della Vulgata (fra i materiali che ho verificato, *dissensionem* è in Plut. IV dex. 1 e Plut. VI dex. 1).

46 Va nella stessa direzione la glossa *apud gentes* (marg.). Il passo è oggetto di un ampio commentario allegorico da parte di Beda (cf. ancora la *Glossa ordinaria*).

e-ISSN 2785-5708

19. X, 14: Ait autem Petrus: Absit, Domine, quia numquam manducavi omne commune et inmundum

    (xiv, 14): Alla qual voce san Piero rispuose e disse: «Messere, Dio me ne cessi, perciò ch'io mai non maggiai alcuna cosa comuna e immonda, la qual per la Legge si vieta»

    V7733 (310*v*): Et Pietro disse: «Non sia Signore, che mai non mangiai cose comune et immonde»

    R1252 (168*r*b): Et Piero disse: «Non sia Messere, però ke mmai non mangiai cosa com<…> et immonda».

3.3 Pratiche cultuali, fra passato e presente

Il confronto fra il testo di Cavalca, la Vulgata e i commenti al testo biblico consente di verificare che Cavalca ha prestato attenzione anche ai passi che insistono sulle pratiche cultuali, tanto della tradizione ebraica quanto della tradizione cristiana. Emerge, in particolare, la tendenza del volgarizzatore ad attualizzare le pratiche della giovane comunità giudeo-cristiana, allineandole a quelle del cristianesimo medievale, e quindi accentuandone la distanza rispetto alle tradizioni ebraiche.

Comincio l'analisi dal discorso di Stefano (20) di cui ho già avuto occasione di parlare in relazione all'esempio (2):

20. VII, 42-43: Convertit autem Deus et tradidit eos servire militiae caeli sicut scriptum est in libro prophetarum: Numquid victimas aut hostias obtulisis mihi annis quadraginta in deserto domus Israhel? Et suscepistis tabernaculum Moloch et sidus dei vestri Rempham figuras quas fecistis adorare eas et transferam vos trans Babylonem
    servire] deservire 177; trans Babylonem] in B. 226

    (ix, 42-43): come di ciò Dio parla e lamentasi per diversi profeti. E per questo peccato maximamente dice che li traslatoe in Babilonia, cioè per prigioni e in servitù del re di Babillonia

    V7733 (304*r*-*v*): Et Dio li convertitte et feceli servire ala militia del cielo, sì com'è scripto nel libro de' profeti: «O casa d'Israel odofferestimi [*sic*] voi. xl. anni nel diserto victime overo holocausti, et ricevesti il tabernaculo di Moloch et la stella del vostro Dio Nepham, le figure le quali voi faceste adorar, quelle et io vi traporterò in Babillone»

> Ly (91*v*a): Et convertì Idio et diede loro a servire alla famiglia del cielo, secondo ch'è scritto nel libro de' profeti dicente: «Offeresti voi a me vittime, overo ostie quaranta anni nel diserto, o casa d'Israel, et ricevetti il tabernacolo di Moloch et la stella del nostro Idio Refa, le figure le quale voi facesti adorare loro, et però – dice il Singnore – io vi trasporterò in Babillonia».

Cicchella (2019, 81) ha già sottolineato come Cavalca abbrevi rispetto alla fonte, rimandando in modo generico al passo di *Am* V, 25-27 citato per esteso nell'originale lucano. Nei manoscritti latini che ho avuto modo di verificare, così come nelle altre due traduzioni italiane non glossate a noi note, il passo non subisce alcuna modifica. È quindi possibile che il frate domenicano, oltre a optare per la parola *peccato*, estranea all'originale latino, sia intervenuto sul testo del suo modello scorciandolo di un'intera frase. Ad avvalorare questa ipotesi, si può evocare il fatto che il taglio incide sulle pratiche sacrificali e sul culto votato alle divinità mediorientali Moloch e Remfan – verosimilmente ignoti al pubblico medievale, e la cui menzione non avrebbe aggiunto molto rispetto alle informazioni procurate nei versetti immediatamente precedenti e successivi: che gli Ebrei si erano dati all'idolatria, venerando in particolare il vitello d'oro, e che a tale idolatria rimonta la punizione della cattività babilonese.[47]

Porta ancora sulle consuetudini cultuali ebraiche un passo commentato in due occasioni da Cicchella (2014, 25; 2019, 84-5):

21. I, 12: Tunc reversi sunt Hyerosolimam a monte qui vocatur Oliveti qui est iuxta Ierusalem, sabbati habens iter

    (ii, 12): E dipo queste cose si partirono li appostoli dal monte Oliveto e tornaro in Ierusalem, che v'era di lungi quasi uno miglio

    V7733 (292*r*): Allora ritornaro in Ierusalem dal monte ch'è chiamato d'Uliveto, il quale è lungo Ierusalem, abbiendo i· llui aggio del sabbato

    Ly (90*r*b): Alora ritornarono dal monte il quale è chiamato Uliveto in Yherusalem, il quale è presso a Yherusalem quanto era loro lecito andare il sabbato.

47 La *Glossa ordinaria* insiste sull'identificazione della seconda divinità in questione con Lucifero (cf. ms 226 *Rempham* [inter.] *Luciferi*). Per la contestualizzazione delle pratiche religiose alluse nel passo e per i problemi relativi alla sua interpretazione, cf. Fitzmyer 2003, 386.

L'editore critico ha segnalato che Cavalca opta qui per una traduzione attualizzante e approssimativa, ma certo accettabile.[48] Personalmente, trovo utile rimarcare che la *Glossa ordinaria* ha probabilmente influito sulla scelta operata in questo passo dal traduttore: *qui est iuxta Ierusalem sabbati habens iter* è infatti glossato con (interl.) *spatio miliarii distat a Hierusalem*, e (interl.) *mille passus quod cuius sit auctoritas ignoratur* (nessuna variante nel ms 226). Come già osservato in relazione all'es. (18), dunque, la glossa entra nel testo, soppiantando la lezione della Vulgata. Da rimarcare inoltre che il volgarizzatore ha eliminato il riferimento diretto alla norma halakhica, ovvero la precisazione cultuale connessa al sabato. Il testo di Cavalca, così, si limita a dare un'informazione puramente fattuale circa la distanza che separa il monte degli Ulivi da Gerusalemme. Rimangono più fedeli al modello V7733 e la soprattutto traduzione relata da R1252 e Ly – che si cita in questo caso da Ly – che hanno rispettivamente *abbiendo i· llui aggio del sabbato* e *quanto era loro lecito andare il sabbato*.

Incidono sulle pratiche cultuali anche alcune glosse che assimilano le funzioni e i riti chiamati in causa negli *Actus* lucani ai sacramenti, ai riti e ai ruoli della Chiesa medievale. Abbiamo già avuto modo di segnalare come Giacomo sia qualificato *vescovo* di Gerusalemme (cf. § 3.2, es. 18) e come questa qualifica rimonti già alla *Glossa ordinaria*. Molto significativa la glossa *cioè del Corpo del nostro Signore Iesu Cristo* verificabile in (22), che associa la pratica della divisione del pane della comunità di Gerusalemme alla comunione della Messa cristiana (implicante transustanziazione):

22. II, 42: Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus
    fractionis] fractione 226

    (iii, 42): ed erano perseveranti nela doctrina deli appostoli e nela comunione della fratione del pane, cioè del Corpo del nostro Signore Iesu Cristo

    V7733 (295*r*): et stettero perseverando nela doctrina delgli apostoli et nela comunicatione dela confractione del pane et nelle orationi

48 Cicchella (2019, 85), in particolare, osserva che «Gerusalemme, che gli apostoli hanno raggiunto dopo l'ascensione di Cristo partendo dal monte Uliveto, dista da quest'ultimo *iter sabbati* (*Act*, I 12), che equivale a circa 900 metri, tradotto dal Cavalca con 'quasi uno miglio'; a sua volta il miglio, secondo il sistema di misurazione dell'antichità, *latu sensu*, romana, dovrebbe corrispondere a mille passi (1500 metri circa)»; e rimarca che fonti antiche attestano come l'*iter Sabbati* sia «la distanza massima percorribile agli ebrei nel loro giorno sacro», da quantificarsi in circa duemila passi.

> R1252 (165*r*b): Et perseveravano nella doctrina delli apostoli et nella comunicatione dello rompimento del pane et in oratione.

Anche in questo caso, il passaggio dal lat. *communicatione* all'it. *comunione* va probabilmente riportato all'intermediario della *Glossa ordinaria*, che nel luogo in questione presenta (inter.): *sive communionis sive sancti* (si noti però che nel ms 226 la glossa si riferisce alla parola *orationibus*). L'intervento di Cavalca sul testo lucano esplicita la valenza sacramentale del rito della cena e la sua significazione in relazione alla teologia trinitaria. Più allineate al modello latino le versioni relate da V7733 e R1252, che si attestano rispettivamente su *comunicatione dela confractione del pane* e *comunione dello rompimento del pane*.

Il volgarizzatore domenicano ha reso in maniera molto libera il passo relativo alla purificazione (23) del cap. XXI – capitolo già in questione per il più volte evocato es. (18) – al punto tale che si può qui avanzare il sospetto che Cavalca sia stato in difficoltà nel comprendere il suo modello. Nella Vulgata, Paolo e quattro uomini della comunità cristiana di Gerusalemme si recano, su consiglio del sinedrio, al Tempio; qui compiono i riti di purificazione prescritti e comunicano il giorno in cui il periodo di nazireato avrà termine – in cui cioè, sarà presentata l'offerta votiva (Fitzmyer 2003, 734).

23. XXI, 26: Tunc Paulus adsumptis viris postera die purificatus cum illis intravit in templum adnuntians expletionem dierum purificationis donec offeretur pro unoquoque eorum oblatio
    in templum] templum 177

    (xxvii, 26): [...] Paulo [...] andò coi predecti quatro homini iudei e introe in del templo per purificarsi insieme con loro. E stectevi infin a compiuta la purificatione per septe giorni, e infino che fu facta certa oblatione per ciascuno di loro secondo la Legge

    V7733 (334*v*): Allora Paulo, presi alquanti huomini et l'altro die purificato con quelli, intrarono nel Tempio annuntiando il compimento de' dì dela iustificatione, infin'a tanto ch'elli offeressono per ciascuno di loro dele offerte

    R1252 (172*v*b): Et allocta Paolo, tolti quelli huomini, l'altro dì si purificò con esso loro, entrò nel Tempio anutiando il finimento delli dì della purghatione, infino a tanto ke oferta s'offeresse per ciascuno di loro.

Nel volgarizzamento cavalchiano, il rito di purificazione è presentato come compiuto nel Tempio (*introe in del templo per purificarsi*) e si dice che il periodo espiatorio di sette giorni viene trascorso per inte-

ro nel luogo sacro: *stectevi infin a compiuta la purificatione per septe giorni*; viene inoltre esplicitato che l'offerta da versarsi a compimento del rito è prescritta dalla Legge (*fu facta certa oblatione per ciascuno di loro secondo la Legge*). V7733 è a sua volta tutt'altro che perspicuo, ma segue in maniera molto più fedele il testo della Vulgata, come anche R1252.

In maniera analoga – e a suffragare l'ipotesi che le complesse pratiche cultuali dell'ebraismo del Secondo Tempio non interessassero il volgarizzatore e fossero verosimilmente percepite come incomprensibili al suo pubblico – nell'episodio dell'appello a Cesare di Paolo (24) il testo di Cavalca manca del riferimento al Tempio. L'espunzione, che non ha riscontro nelle altre due versioni italiane a noi note,[49] si verifica nonostante l'arresto di Paolo si sia prodotto, come visto, appunto a seguito della frequentazione del Tempio da parte dell'apostolo (*Act.* XXI):

24. XXV, 8: quoniam neque in lege Iudaeorum neque in templum neque in Caesarem quicquam peccavi
    in lege Iudaeorum] *om.* 177

    (xxx, 8): dicendo e provando che né contra la Legge e né contra lo 'mperadore avea peccato

    V7733 (341*v*): reddendo ragione che né la Legge né nel Tempio né in Cesare non aveva peccato in alcuna cosa

    Ly (100*va*): rendendo ragione Paolo come non avea peccato nella Legge de' Giudei, nel Tempio né in Cesarea [*sic*].

Le pratiche della comunità giudaico-cristiana sono implicate anche in alcune delle modifiche attuate in (25):

25. XVIII, 25-26: [Apollus] fervens spiritu loquebatur et docebat diligenter ea quae sunt Iesu sciens tantum baptisma Iohannis. Hic ergo coepit fiducialiter agere in synagoga quem cum audissent Priscilla et Aquila adsumpserunt eum et diligentius exposuerunt ei viam Domini

    (xxiii, 25-26): [Appollo] parlava con grande fervore di Spirito e insegnava diligentemente la fede di Iesu, ma non sapea e non avea se non lo baptismo di Ioanni baptista, ma con grande fiducia predicava contra li Iudei in delle lor sinagoghe; lo quale

49 Si noti peraltro che il ms 176 della Cathariniana manca del sintagma *in lege Iudaeorum*.

> udendo li preditti Priscilla e Aquila, ricevectenolo e insegno·li meglio la via della fede di Cristo e diedenoli lo vero baptismo
>
> V7733 (328*v*): Costui era amaestrato nela via del Signore et fervente di spirito parlava et amaestrava diligentemente quelle cose che sono di Ihesu, quelli soli che sapevano il baptesimo di Iohanni. Et questi cominciò fedelmente ad operare nella synagoga. Lo quale avendolo udito Priscilla et Aquila, preserlo et diligentemente gli spuosero la via del Signore
>
> R1252 (171*va*): Questi era amaestrato della via di Dio et fervente di spirito parlava loro et diligientemente dicea le cose di Yhesu Christo, sapiendo solo il bactesimo di Iohanni. Questi certo fedelmente cominciò a fare quelle sinaghoghe. Il quale udito da Priscilla et Aquila preserolo et più diligientemente li manifestò la via di Dio.

Nel passo in questione, il racconto lucano si sposta da Paolo alla comunità di Efeso che l'apostolo ha appena abbandonato (XVIII, 21); ad Efeso giunge infatti Apollo, ebreo alessandrino informato delle vicende di Gesù e convertito alla fede in lui, ma secondo dei canali diversi da quelli facenti capo alla comunità di Gerusalemme e poi a Paolo.[50] In virtù delle sue qualità di oratore, Apollo è subito notato da Priscilla e Aquila, che lo prendono con sé, ne approfondiscono la preparazione (*adsumpserunt eum et diligentius exposuerunt ei viam Domini* nel testo latino), e quindi lo sostengono con delle lettere quando egli manifesta la volontà di spostarsi in Acaia. Il testo di Cavalca attua vari adattamenti rispetto alla fonte latina: la predicazione nelle sinagoghe, illustrata in modo neutro nel modello (*coepit fiducialiter agere in synagoga*), diventa nel volgarizzamento di Cavalca un'opposizione agli ebrei (*predicava contra li Iudei in delle lor sinagoghe*), secondo una tendenza che abbiamo già avuto modo di illustrare in § 3.1, e che, si noti, non trova riscontro né nella versione di V7733 (*cominciò fedelmente ad operare nella synagoga*) né in quella, probabilmente corrotta, di R1252 (*fedelmente cominciò a fare quelle sinaghoghe*). Laddove nella Vulgata viene detto che Apollo conosce solo il battesimo giovanneo (*sciens tantum baptisma Iohannis*), il testo di Cavalca esplicita che Apollo ha ricevuto il battesimo di Giovanni (*non sapea e non avea se non lo baptismo di Ioanni baptista*), e che, al momento della 'associazione' ad Aquila e Priscilla, i due provvedono non sol-

50 Per Apollo, cf. Fitzmyer 2003, 669, che lo qualifica «cristiano giovanneo»; Apollo è menzionato anche in *I Cor*, ma i contorni storici del personaggio e della sua conoscenza con Paolo rimangono molto incerti; il riscontro con *I Cor* è segnalato anche in Hugues de Saint-Cher.

tanto a perfezionare la sua conoscenza della via cristiana, ma anche a battezzarlo secondo lo Spirito (*diedenoli lo vero baptismo*).[51] Nessun accenno al battesimo cristiano in V7733 o in R1252 – con il ms vaticano, che, anzi, tramanda la lezione, forse corrotta, *quelli soli che sapevano il baptesimo di Iohanni*.

Risulta attualizzante anche la scelta traduttoria operata in (26), che chiama in causa la pratica della confessione. Il passo si colloca alla fine del racconto dell'episodio dei falsi esorcisti, figli di Sceva, che tentano di cacciare i demoni nel nome di Gesù pur non credendo in lui; la notizia che gli spiriti maligni che possedevano un uomo abbiano dichiarato di conoscere Gesù e Paolo, ma si siano dimostrati indifferenti ai figli di Sceva, suscita grande stupore nella popolazione di Efeso, e, in particolare, fa sì che i fedeli cristiani:

26. XIX, 18: veniebant confitentes et adnuntiantes actus suos

    (xxiv, 18): si confermono e venivano a confessarsi dei loro peccati

    V7733 (329*v*): venivano confessando et annuntiando le sue peccata

    Ly (97*va*): venivano et confessando annuntiavano i fatti loro

dove il generico *adnuntiantes actus suos* diviene *confessarsi dei loro peccati*. In questo caso, però, la prossimità della soluzione di Cavalca a quella di V7733 e di R1252-Ly dà adito al dubbio che il volgarizzatore domenicano si sia limitato a recepire un'interpretazione usuale del passo.

Pressoché scontata la sostituzione di *dies azymorum* di XX, 6 con *Pasqua* (27); subito a seguire, *ad frangendum panem* viene reso da Cavalca con *comunicare*, certamente da intendere nel senso tecnico di 'ricevere l'eucarestia', secondo un meccanismo già rilevato in relazione all'es. (22). Il valore sacramentale del gesto risulta accentuato dall'inserzione di *intrammo in della sinagoga*, che non trova riscontro nella Vulgata e che veicola l'idea che il rito è celebrato all'interno dello spazio cultuale.

---

51 Il battesimo dello Spirito è al centro della prima parte dell'immediatamente successivo cap. XIX, dove Paolo distingue nettamente fra il battesimo di penitenza impartito da Giovanni Battista e il battesimo nel nome di Gesù Cristo; la modifica di Cavalca, dunque, è omogenea rispetto allo svolgimento successivo del testo lucano. La menzione del battesimo in Cristo è nella *Glossa ordinaria*, che rispetto a *baptisma Iohannis* esplicita (interl.): *quod solum in aqua sine Spiritu erat* e poi nel commento di Pietro di Giovanni Olivi, cf. Flood 2001, 352: *Et diligentius exposuerunt ei viam Domini. Glossa: Scilicet Spiritum Sanctum esse necessarium, quem forte ille ignorabat sicut et Christi Baptismum*.

27. XX, 6-7: Nos vero navigavimus post dies ayzmorum a Philippis [...] una autem sabbati cum convenissemus ad frangendum panem
una] in una 177; cum convenissemus] cum venissemus 177 226

(xxv, 6; xxvi, 7): e noi poi, dipo la Pasqua, ci partimmo da Filippis [...]. Or avenne che un sabato, dovendoci noi partire lo dì sequente, intrammo in della sinagoga per comunicare

V7733 (331*v*): Ma noi navigammo dipo lo die delgli açimi a Phylippis [...]. Et un giorno dela settimana adunandoci a speççare lo pane

R1252 (172*ra*): Ma nnoi dopo li dì dell'açimo navicammo di Filippi [...]. Et uno sabato vegnendo noi a rompere il pane.

Anche in questo caso, le altre due versioni italiane a noi note rimangono ben più prossime al modello latino: tanto V7733 che R1252 conservano *açimi*, rendendo rispettivamente *ad frangendum panem* con per *speççare lo pane* e con *a rompere il pane*.[52]

3.4 Cristologia

Come ho già avuto modo di osservare in relazione ad alcuni dei *loci* commentati nei paragrafi precedenti, Domenico Cavalca è attento ai passi del testo lucano che forniscono informazioni sulla natura divina di Gesù, sulla sua identificazione con il Cristo e sulla sua posizione rispetto al Padre. L'esame approfondito delle soluzioni traduttorie adottate nel testo domenicano e il loro raffronto con quelle prescelte nelle altre due versioni italiane conservate permettono di verificare che Cavalca ha spesso optato per traduzioni attualizzanti, che allineano gli *Atti* italiani alle dottrine cristologiche e trinitarie fissate dal dogma tardoantico e medievale.[53] Attraverso modifiche mi-

52 Difficile dire se *un giorno dela settimana* che compare in V7733 in corrispondenza del lat. *sabbati* sia dovuto a un errore del traduttore, a una sua scelta volontaria, o ancora a un guasto intervenuto nel corso della trasmissione manoscritta del testo.

53 Si ricordi, in particolare, la centralità del Simbolo nelle costituzioni del IV Concilio Lateranense: cf. su questo punto in generale Rainini, che rimarca: «Nel quadro dell'alto significato storico-teologico che si volle attribuire al Concilio, la costituzione che ne rappresentava il suo 'simbolo' doveva ridefinire la fede della Chiesa, a fronte degli errori e delle minacce del tempo presente, e in qualche misura a fronte dei pericoli passati. Una volta in più è qui interessante il confronto con la riflessione delle scuole: nel secolo precedente le *expositiones* dei 'simboli della fede' si erano spesso soffermate sulla loro relazione con le eresie», e poi evidenzia la centralità, per il Simbolo lateranense, delle questioni sacramentali (2017, 131-3).

nute ma di grande pregnanza e omogeneità, Cavalca risulta quindi aver ‘spostato’ il fulcro del testo oggetto di traduzione quanto alla figura di Gesù: laddove Luca pone l’accento soprattutto sulla funzione salvifica di Gesù – a partire dalla sua identificazione con il Messia –, negli *Atti* italiani la continuità fra ebraismo e cristianesimo è depotenziata in favore di osservazioni riguardanti la posizione trinitaria di Cristo e la sua natura al contempo umana e divina. Le analisi procurate nei paragrafi precedenti (cf. in particolare es. (16) e (17), ma anche (22), dove è in causa l’eucarestia) possono essere completate mediante i luoghi che seguono; inizio la mia disamina dai *loci* in cui il volgarizzatore domenicano ha operato modifiche e aggiunto glosse che precisano la posizione trinitaria di Gesù:

28. III, 18: Deus autem quae praenuntiavit per os omnium prohaetarum pati Christum suum implevit sic
    prophaetarum] p. suorum 226; Christum… sic] Christum sic implevit 226

    (iv, 18): Ma Dio, lo quale prenuntioe e predisse che ’l suo figliuolo Iesu dovea ricevere passione, volse compire le profetie per questo modo

    V7733 (296*v*): Ma Dio, lo quale prenuntiò per la boccha di tutti li propheti lo suo Christo dovere patire, l’à così impiuto.[54]

Nel dare conto della guarigione del mendicante presso la porta del Tempio, Pietro afferma che il miracolo è stato reso possibile dall’invocazione del nome di Gesù, e riviene sulla necessità di riconoscere in Gesù il Cristo annunciato nelle Scritture, di cui, più nello specifico, già i profeti avevano predetto la morte.[55] *Christum* diviene nel testo di Cavalca *’l suo figliuolo Iesu*: l’identificazione di Gesù col

---

[54] R1252 è qui (165*v*) largamente illeggibile a causa dell’ossidazione dell’inchiostro; Ly manca, per guasto meccanico, della porzione di testo fra *Act*. II, 33, e *Act*. VII, 2.

[55] Fitzmyer (2003) rimarca che i nuclei concettuali relativi alla sofferenza del Cristo e a Gesù ‘primo risorto’ sono specificità lucane, che hanno scarso o nullo riscontro negli altri scritti neotestamentari: «Luca intende dire che l’AT ha parlato del ‘Messia sofferente’, anche se un’idea del genere in realtà non si trova nelle Scritture ebraiche. Di fatto anche all’interno del NT questa idea si riscontra esclusivamente negli scritti lucani: *Lc* 24,46; *At* 17,3; 26, 23 […]. Luca aggiunge questa frase al materiale ereditato col quale sta componendo il discorso di Pietro per riepilogare quello che Dio ha condotto a compimento. L’aggiunge allo scopo di rapportare la sofferenza e la morte di Gesù alla nuova modalità di salvezza che è stata messa a disposizione dell’umanità grazie ad esse» (278); «Invano negli scritti mosaici e profetici dell’AT si cercherebbe un tale preciso insegnamento, né sul Messia sofferente, né su un Messia che sarebbe risorto dai morti. Qui ci troviamo di fronte alla lettura lucana globale dell’AT nei termini del Cristo, alla sua interpretazione cristologica dell’AT. Per Luca l’AT non solo predice le sofferenze di Gesù Messia e persino la sua risurrezione, ma anche che egli sarebbe stato il ‘primo’ a risorgere dai morti. L’ultima osservazione fa eco a quanto dice

Messia, già implicita all'originale lucano, si fa esplicita nel volgarizzamento, il quale, grazie all'inserzione di *figliuolo*, presenta anche una coloritura più nettamente trinitaria. L'aggiunta di *figliuolo* ritorna identica in V, 30 (29) – nell'ambito della risposta di Pietro al sinedrio – e in X, 36 che sarà analizzato poco oltre (31): come già alcuni dei passi commentati in precedenza, dunque, anche in questo caso è possibile constatare l'omogeneità delle scelte traduttorie di Cavalca.

29. V, 30: Deus patrum nostrorum suscitavit Iesum quem vos interemistis suspendentes in ligno
    Deus] Deus autem 177

    (vii, 30): così anco diciamo che Dio dei nostri padri suscitò lo suo figliuolo Iesu, lo qual voi iniustamente uccidesti e crucifiggesti

    V7733 (300*v*): Dio de' nostri padri àe suscitato Ihesu lo quale voi uccideste appendendolo nela croce

    R1252 (166*r*b): Idio de' nostri padri suscitò questo Yhesu il quale voi uccideste impiccandolo nello legno della crocie.

Nel passo riportato in (30), che presenta la reazione del sinedrio e dei sacerdoti ebraici alla predicazione di Pietro e Giovanni, la modifica apportata nel testo italiano incide sul contenuto della predicazione sulla resurrezione:

30. IV, 2: Dolentes [*scil.* sacerdotes et magistratus templi et sadducei] quod docerent populum et adnuntiarent in Iesu resurrectionem ex mortuis
    in Iesu] in Ihesum 177

    (v, 2): […] dolendosi che li apostoli amaestrassono lo populo e predicassono la resurrectione di Cristo

    V7733 (297*r*): dolendosi perché amaestravano il popolo et annuntiavano la resurrectione in Ihesu da' morti

    R1252 (165*v*a): dolendosi k'ellino amaestravano il popolo et anutiavano in Yhesu la rexuressione della morte.

Il confronto fra Pietro e Giovanni e i maggiorenti ebraici muove dallo scontento delle autorità religiose di Gerusalemme rispetto alla

lo stesso Paolo su Cristo in quanto 'primizia di coloro che si sono addormentati' (1 *Cor* 15,20), ma senza l'osservazione che questa verità si trova già espressa nell'AT» (808-9).

e-ISSN 2785-5708

predicazione degli apostoli. Nel testo di Luca, la tensione ingenerata dai seguaci di Gesù riguarda (fra le altre cose) il fatto che questi ultimi «annunciavano in Gesù la resurrezione dei morti», opponendosi quindi all'autorità dei sadducei, fermamente ostili ad ammettere la resurrezione (cf. la glossa di Cavalca relativa a sadducei, che precede il passo qui citato: *li quali erano una septa, che negavano la resurrectione dei morti*, sulla scorta ancora della *Glossa*, che rispetto a *sadducei* precisa: *Qui negabant resurrectionem et ideo in doctrina eorum dolebant* [*delebant* 226]). Laddove le versioni italiane di V7733 e R1252 si mantengono allineate alla Vulgata, adottando rispettivamente *la resurrectione in Ihesu da' morti* e *in Yhesu la rexuressione della morte*, nel volgarizzamento di Cavalca lo scontento del sinedrio riguarda, *tout court*, la predicazione della *resurrectione di Cristo*: i termini della questione sono spostati dal dibattito generale circa la resurrezione, che attraversa la comunità ebraica fra I secolo a.C. e I secolo d.C. ed è variamente documentata anche dai Vangeli (cf. *Mt* XXII, 23-33),[56] alla fede nella resurrezione di Gesù.

Nell'ambito del già ricordato discorso di Pietro a Cornelio e ai suoi famigliari (5), Cavalca opta per tre modifiche distinte, ma interconnesse, che partecipano tutte ad accentuare la centralità della figura di Gesù e insistono sulla sua posizione trinitaria:

31. X, 36: Verbum misit [*var.* + Deus] filiis Israhel adnuntians pacem per Iesum Christum hic est omnium Dominus

    Verbum misit] Verbum enim suum misit Deus *con* Deus *aggiunto nel margine esterno* 177, Verbum misit Deus 226; hic est] hic est enim *con* enim *aggiunto nel margine esterno* 177; Dominus] Deus 226

    (xiv, 36): Dio mandò lo suo figliuolo Iesu ai figliuoli d'Israel ad anuntiare e proferir pace; e questi è lo vero Dio, creatore e signore di tucto l'universo

    V7733 (312*r*): Esso [*scil.* Dio] mandò la parola a' filgliuoli d'Israel annuntiando la pace per Ihesu Christo; questi è Signore di tutti

    R1252 (165*va*): elli [*scil.* Dio] mandò la parola sua a' figluoli d'Israel, annuntiando la pacie per Yhesu Christo, et questi si è Signore di tucti.

Cavalca, in particolare: 1. elimina il complemento diretto *verbum* e rende lo strumentale *per Iesum Christum* complemento oggetto diretto del verbo *mandò*; 2. modifica *Iesum Christum* in *lo suo figliuolo Iesu* (ma si noti che l'aggettivo *suum* è attestato nella tradizione lati-

56 Cf., su questo punto, Fitzmyer 2003, 289.

TranScript 1, 1, 2022, 105-182 | e-ISSN 2785-5708

na circolante a Pisa, cf. la lezione del ms 177 della Cathariniana);[57] 3. soprattutto, traduce *hic est omnium Dominus* (riferito a *Iesum Christum*) con *questi è lo vero Dio, creatore e signore di tucto l'universo* – che esplicita il ruolo di creatore di Dio. Si potrebbe aggiungere che il testo italiano, in virtù dell'esplicita identificazione di Gesù con Dio, insiste sulla dottrina trinitaria; ma va notato che le due lezioni *Deus* e *Dominus* interagiscono già nella tradizione latina degli *Actus*.[58] Assolutamente fedeli al modello latino – e pressoché identici fra loro – V7733 e R1252, nei quali, si noti, *verbum* è tradotto con *parola*, senza immissione di suggestioni derivanti dalla teologia del *logos*.

Una modifica di Cavalca sostanzialmente analoga a quella appena analizzata è riscontrabile nel contesto della narrazione dedicata alla missione di Paolo ad Atene:

32. XVII, 18: Quidam autem epicurei et stoici philosophi disserebant cum eo et quidam dicebant: Quid vult seminiverbius [*var.* seminator verborum, disseminator verborum] hic dicere? Alii vero: Novorum daemoniorum videtur annuntiator esse quia Iesum et resurrectionem annuntiabat eis
Quidam] quidam quidem 177; seminiverbius] semiverbius 177, seminator verborum 226

(xxii, 18): e disputava coi filosofi pagani, cioè con li epicuri e con li stoici e altre septe. Unde molti di loro, non intendendo l'altezza della sua doctrina, si ne facevano beffe e dicevano per despecto: «Or che vuol dire questo seminatore di paraule? Questo ci pare annuntiatore di nuove demonia, che predica che Iesu crucifixo è Dio e li morti deno resurgere»

V7733 (326*r*): Et alquanti epycurii et ystoici phylosophy disputavano co ·llui. Et alcuni dicevano: «Che vuole dicere questo seminatore di parole?» Et altri dicevano: «Questi pare annuntiatore di nuovi demonii», imperciò che annuntiava loro Ihesu

R1252 (171*r*a): a quelli [*sic*] k'erano presenti cierti filosafi et istoriaci [*sic*] disputavano co ·llui. Et alcuni dicieano: «Ke vuole dire questi, seminatore di parole?» Et altri dicieano: «Elli pare ke sia anutiatore di nuovi dimoni», però k'elli anutia loro Yhesu et la rexuressione.

[57] Si noti che già la *Glossa ordinaria* esplicita: *Verbum*: (interl.) *Filium incarnari fecit qui est Verbum Patris*.

[58] La variante è registrata nell'apparato della *Glossa ordinaria*, *ad loc.*, e compare nel ms 226 della Cathariniana.

Anche in questo passo, infatti, Cavalca esplicita i due complementi *Iesum et resurrectionem* della Vulgata con *Iesu crucifixo è Dio* e *li morti deno resurgere*. R1252 rimane allineato al modello mentre V7733, dal canto suo, omette – probabilmente per un guasto rimontante alla trasmissione manoscritta del testo – il corrispettivo del latino *et resurrectionem*.

Cavalca dimostra anche la tendenza a insistere sulla venuta di Cristo e la sua funzione escatologica. Interessante quanto si verifica nel discorso di Pietro al popolo, già chiamato in causa per (28) e nel quale è in questione la nuova venuta del Cristo *in tempora refrigerii*:

33. III, 19-21: Paenitemini igitur et convertimini ut deleantur vestra peccata ut cum venerint tempora refrigerii a conspectu Domini et miserit eum qui praedicatus est vobis Iesum Christum quem oportet caelum quidem suscipere usque in tempora restitutionis omnium quae locutus est Deus per os sanctorum suorum a saeculo prophetarum
et convertimini] ut c. 226; vestra peccata] p. v. 177; miserit] miserit vobis 177; caelum quidem] quidem celum 177 226; suscipere] recipere 226; in tempora] ad t. 177; omnium] omnis omnium 177; Deus] Dominus 226; prophetarum] propheta 226

(iv, 19-21): Pentitevi, dunque, e convertitevi, acciò che vi sieno perdonati li vostri peccati, sì che, così iustificati, adviate speranza venendo li tempi del rifrigerio, cioè del iudicio, quando li buoni saranno mandati all'ecterno rifrigerio, e Dio Padre mandarà Iesu Cristo dal suo conspecto a giudicare, lo guale ora è salito in cielo e staravi infino al tempo dela restitutione di tucto l'universo, secondo che Idio predisse per molti suoi antichi profeti[59]

V7733 (296*v*): Adunque pentetevi et convertitevi, accio ché le vostre peccata siano spente, accio ché quando elli verrà nel tempo del refriggerio dal conspetto del Signore et manderà Colui lo quale è predicato a voi, Ihesu Christo, lo quale è bisongno che 'l cielo lo riceva infino ai tempi dela restitutione di tutti, le quali cose àe parlate Dio per la boccha de' suoi sancti propheti al seculo[60]

59 Nel versetto ancora seguente, III, 22, il testo italiano presenta una glossa che intacca la coerenza del passo: *Moses quidem dixit* della Vulgata diviene infatti *Unde di Cristo profetando Moysè a' Giuderi*, dove l'inserto *a' Giuderi* ha senso solo rispetto ai lettori, cristiani, del volgarizzamento: Pietro si sta infatti rivolgendo al *popolo* (III, 12 = iv, 12 del testo di Cavalca) che ha assistito alla guarigione dello storpio, e che, secondo quanto esplicitato in apertura del discorso dell'apostolo, consiste di *huomini israelitici* (iv, 12).

60 Come già nel caso dell'es. (28), R1252 è qui (165*v*) largamente illeggibile a causa dell'ossidazione dell'inchiostro; Ly manca, per guasto meccanico, della porzione di te-

e-ISSN 2785-5708

Per mezzo della lunga la glossa *cioè del iudicio, quando li buoni saranno mandati all'ecterno refrigerio*, da rapportare alla glossa latina ([marg.] *tempora refrigerii a conspectu Domini tunc deleantur peccata vostra*; [interl.] *distretio universalis iudicii et redemptio iustorum*, ma *In iuditio repletionis vel renovationis mundi* nel ms 226), il volgarizzatore domenicano istituisce l'associazione tra il momento del ritorno del Messia e il giudizio universale.[61] Cavalca esplicita inoltre la funzione di giudice di Cristo (*Dio Padre mandarà Iesu Cristo dal suo conspecto a giudicare*), sottolineando al contempo l'associazione di Padre e Figlio; il lat. *suscipere* (ma *recipere* nel ms 226), in ultimo, è reso piuttosto liberamente con *salito in cielo*, evocante l'ascensione di Gesù. Il testo antico relato da V7733 merita di essere considerato in maniera approfondita, perché, con le sue incoerenze, sembrerebbe confermare che il passo era di non immediata comprensione. La frase *quando elli verrà nel tempo del refriggerio dal conspetto del Signore et manderà Colui lo quale è predicato a voi, Ihesu Christo*, in particolare, risulta erronea in ragione del verbo singolare *verrà* e del passaggio di *tempora* sogg. a *nel tempo* compl. ind. A causa di questa modifica – la cui attribuzione al traduttore o alla trasmissione manoscritta (del testo latino o del testo italiano) mi pare, allo stato attuale delle nostre conoscenze, indecidibile –, *verrà* risulta coordinato a *manderà*, con un esito inammissibile in termini di significato: colui che viene da Dio è la stessa persona che manda il Cristo.

Insiste ancora sulla funzione escatologica di Gesù l'intervento operato da Cavalca in XVII, 31 (34), con il quale ritorniamo all'episodio di Paolo ad Atene.

34. XVII, 31: Eo quod statuit diem in qua iudicaturus est orbem in aequitate in viro in quo statuit fidem praebens omnibus suscitans eum a mortuis
fidem] fidens 226

(xxii, 31): però ch'àe statuto lo dì nel qual dé iudicare lo mondo, faccendo acciò venire, iudice di tucti, lo suo figliuolo Iesu, lo qual da morte resuscitoe

sto fra *Act*. II, 33, e *Act*. VII, 2.

61 È utile sottolineare che, nell'economia del testo di Luca e rispetto alla concezione della storia che lo sostanzia, la natura di questa 'restaurazione universale' è molto dubbia (Fitzmyer 2003, 280); si potrebbe trattare di un'allusione alla restaurazione della sovranità di Israele, o a una «restaurazione cosmica universale attesa, spesso menzionata vagamente negli scritti profetici e apocalittici del giudaismo, ad esempio come nuova creazione del cielo e della terra».

e-ISSN 2785-5708

V7733 (327*r*): imperciò ch'elli àe statuito il dì nel quale iudicherà lo mondo in dirittura, nel huomo nel quale elli àe ordinato, dando fede a tutti et risuscitandolo da' morti

R1252 (171*r*b): però c'àe diterminato il dì nel quale giudikerà il mondo in dirictura, neuno huomo [*sic*] il quale n'è ordinato, dando alli huomini la fede, risuscitando lui dalla morte.

A *in viro in quo statuit fidem praebens omnibus* corrisponde nel volgarizzamento domenicano *iudice di tucti, lo suo figliuolo Iesu*. L'intervento potrebbe essere debitore della *Glossa ordinaria*, che in interlinea esplicita, rispetto a *viro*: *Christo: Pater non iudicat quemquam sed omne iudicium dedit Filio* (solo in parte copiata nel ms 226); rispetto alla *Glossa* il volgarizzamento di Cavalca richiama in modo più evidente la posizione trinitaria di Gesù. V7733, ancora una volta, si segnala per una traduzione a tal punto allineata sul latino da rasentare l'oscurità; la vistosa corruttela di R1252 – *neuno huomo il quale n'è ordinato* – parrebbe attestare a sua volta che la battuta finale del discorso di Paolo agli Ateniesi era tutt'altro che trasparente.

Nell'ambito del lungo discorso di Paolo alla sinagoga di Antiochia che occupa buona parte del cap. XIII, d'altra parte, possiamo osservare come Cavalca (35) operi varie modifiche.

35. XIII, 23: Huius Deus ex semine secundum promissionem eduxit Israhel salvatorem Iesum

(xvii, 23): del seme del quale poi, secondo la promessa che facta li aveva dicendo: «Del fructo del ventre tuo porrò sopra la sedia tua», fé nascere e mandoe per salvatore Iesu benedicto

V7733 (317*r*): del seme di costui, secondo la promissione, trasse Israel, predicando Iohanni Ihesu salvatore dinançi dala faccia del suo advento[62]

R1252 (169*v*b): del suo seme secondo la pro [*sic*] ad Israel trasse il salvatore Yhesu.

L'intervento più vistoso attuato da Cavalca consiste nell'aggiunta di una lunga glossa finalizzata ad esplicitare qual è la *promessa* divina qui implicata, che deriva, ancora una volta, dalla *Glossa ordinaria* (interl.): *De fructu ventris tui ponam superbe sedem tuam*. Una seconda modifica, implicante sia un'aggiunta che una sottrazione, si verifica in corrispondenza di *eduxit Israhel salvatorem Iesum*: *Israhel*, difat-

62 La versione di V7733 fonde i vv. 23-4.

ti, non lascia alcuna traccia nel volgarizzamento domenicano, mentre *eduxit salvatorem Iesum* è reso con *fé nascere e mandoe per salvatore Iesu benedicto*. Sono qui sollecitate tanto la natura di Cristo quanto, soprattutto, la comunità cui la sua azione di redenzione è riferita e rivolta. Contrariamente a quanto si verificava nel testo lucano, Cavalca presenta infatti Gesù come *salvatore* senza specificare che l'opera di salvazione era innanzitutto rivolta alla comunità ebraica.[63] Non è da escludersi, come già rispetto a (34), che gli interventi del frate domenicano siano dovuti a un'oggettiva difficoltà del passo, che parrebbe essere testimoniata anche dalle soluzioni testimoniate da V7733 e R1252: il manoscritto vaticano, difatti, anticipa in questa frase *predicando Iohanni* del successivo v. 24 (*praedicante Iohanne ante faciem aventus* [*ante adventum* 177] *eius baptismum paenitentiae omni populo Israhel*), mentre R1252 – che pare risentire anche di una trasmissione difettosa – omette il corrispettivo di *huius Deus* e, in corrispondenza del latino *promissione*, ha il corrotto *p(ro)*.

Anche in XIV, 15-16 (36), Cavalca opera un'aggiunta che sposta totalmente il fuoco del discorso. Nel testo della Vulgata, Paolo – nell'ambito di una predica rivolta alla comunità pagana di Listra – rinuncia all'argomento cristologico e osserva come Dio abbia lasciato liberi i popoli di scegliere il proprio culto, pur non mancando di manifestarsi attraverso le cose buone della creazione e i doni agli esseri umani. L'assetto generale del modello latino è conservato da V7733 e R1252:[64]

36. XIV, 15-16: Qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi in vias suas et quidem non sine testimonio semet ipsum reliquit benefaciens de caelo dans vobis pluvias et tempora fructifera
testimonio] t. suo 226; vobis] *om.* 226; fructifera] *om.* 177

(xviii, 16-17): E 'l quale, in delle passate generationi, lassoe tucte le genti e tucte le nationi andare per diverse loro vie secondo la libertà del loro albitrio; e poi sé medesimo diede per noi venendo di cielo, e fecici e fa molti beni, dandoci la piova e i tempi fructiferi

63 Da questo punto di vista, quindi, l'intervento consuona con le modifiche già prese in conto al § 3.2. L'adattamento è ben attestato nei commentari medievali: cf. Hugues de Saint-Cher, che glossa *Isarel* con *spiritualis*.

64 R1252 si segnala per la resa del lat. *in vias suas* – da interpretarsi come 'nelle proprie vie, nei propri culti' – con *nella sua via*, potenzialmente fraintendibile: il singolare *via*, di norma, è infatti riferito alla fede ebraica prima e cristiana poi (cf. la precisazione della *Glossa ordinaria*: *in vias* (interl.) *non viam propter errorum diversitatem*; *suis* [interl.] *non Dei*).

V7733 (319*v*-320*r*): Lo quale nele generationi trapassate lasciò tutte le genti intrare nele sue vie; et certo non sença testimonio sé medesimo lasciò benfaccendo, da cielo dando le piove et li tempi fructiferi

R1252 (170*ra*): Il quale nelli tempi passati lasciò andare ogni giente nella via sua; et cierto non sança testimoniança lasciò sé medesimo facciendo bene, dando da cielo la piova et tempi fructiferi.

Il volgarizzatore domenicano, dal canto suo, specifica *loro vie* – per altro preceduto dall'aggettivo *diverse* che non ha riscontro nel testo latino – per mezzo della glossa *secondo la libertà del loro albitrio*, in cui si riflette la glossa latina (interl.) *libertati arbitrii*. Soprattutto, tutta la frase che segue è fortemente modificata nella traduzione di Cavalca: *et quidem non sine testimonio semet ipsum reliquit benefaciens* è reso molto liberamente con *e poi sé medesimo diede per noi venendo di cielo, e fecici e fa molti beni*, che orienta nettamente il testo verso il riferimento alla venuta di Cristo e al suo sacrificio e che comporta una netta disgiunzione del complemento di luogo *de caelo* da *dans pluvia et tempora fructifera* cui esso è riferito nel modello latino. Laddove, dunque, nel testo lucano l'argomentazione paolina è incentrata sulle manifestazioni esteriori della potenza e della bontà di Dio, nella traduzione di Cavalca interviene un esplicito riferimento cristologico.

Agiscono sul medesimo nucleo concettuale già messo in evidenza per X, 36 (31) gli interventi osservabili in (37) e in (38).

37. XVII, 2-3:[65] Secundum consuetudinem autem Paulus introivit ad eos et per sabbata tria disserebat eis de scripturis adaperiens et insinuans quia Christum oportuit pati et resurgere a mortuis et quia hic est Christus Iesus quem ego annuntio vobis
Christus Iesus] Ihesus Christus 226

(xxi, 3): Unde Paulo, secondo ch'era sua usanza, intrò a lloro e per tre sabati continui predicoe loro, mostrando e provando per le loro Scripture che Cristo era Dio, e come fu bisogno che ricevesse passione e poi resurrexisse.

V7733 (325*r*): Et secondo la consuetudine Paulo intrò a lloro et per tre sabbati disponeva le scritture per ordine, aprendo et dimonstrando che Christo convenne sostenere morte et risurgere da' morti et che questi è Ihesu Christo lo quale io v'annuntio

65 Per le ragioni che verranno spiegate subito oltre, allargo il contesto rispetto a quello fornito da Cicchella (2019).

> R1252 (171*ra*): Et Paolo entrò a lloro secondo l'usança et tre sabati proponea loro le scricture, aprendo et dimostrando com'è bisogno ke Christo ricievesse passione et ke risuscitasse da morte – cioè Christo Yhesu il quale io v'annuntio.

Paolo, di nuovo in viaggio, arriva a Tessalonica e per tre sabati consecutivi si reca presso la sinagoga locale. Nel testo lucano tale quale esso è veicolato dalla Vulgata, Paolo conduce con i membri della comunità giudaica un dibattito intorno, e sulla base, di testi scritti, con il fine di mostrare in primo luogo che Passione e resurrezione del Messia sono annunciati nella Bibbia, e in secondo luogo che il Messia deve essere identificato con Gesù.[66] Nel volgarizzamento domenicano, *disserebat eis de scripturis* è oggetto di una modifica sostanziale: il verbo prescelto per qualificare l'azione di Paolo è *predicoe* – implicante una comunicazione monodirezionale dall'apostolo verso gli ebrei molto più forte che quella sottintesa *disserebat*; le Scritture non sono più in questione in quanto oggetto del dibattito, ma in quanto strumento del processo dimostrativo messo in opera da Paolo (*mostrando e provando per le loro Scripture*, dove l'aggettivo *loro* pone in evidenza il fatto che il dibattito è incentrato sulla tradizione scritturale della comunità ebraica). Lo slittamento più radicale, a ogni modo, è quello che riguarda l'ultimo segmento del passo, dove non si tratta più di dimostrare che Gesù è il Cristo, ma che (Gesù) Cristo è Dio: indicazione che sposta i termini della questione dall'avvento del Messia e dal riconoscimento del Messia in Gesù di Nazareth al ruolo trinitario di Gesù Cristo. Si noti, oltretutto, che la completiva *Cristo è Dio* è anteposta all'altra completiva *come fu bisogno che ricevesse passione e poi resurrexisse*, in ordine inverso rispetto a quanto si trovava nella Vulgata.[67] I due testi relati da V7733 e R1252 si confermano anche in questo caso fedelissimi al modello.

Vede Cavalca procedere in maniera decisamente attualizzante anche la professione di fede su cui si chiude il discorso di Paolo ad Agrippa del cap. XXVI:[68]

---

66 Cf. la nota 55, e relativi riferimenti, per la specificità lucana del nucleo concettuale inerente la sofferenza del Messia.

67 Segnalo che la *Glossa ordinaria* – che si rifà in questo punto al commento agli *Actus* di Beda il Venerabile (ma *R(abanus)* nel ms 226 della Cathariniana) – è chiarissima quanto ai contenuti del dibattito e all'interpretazione generale del passo: (marg.) *Utrumque pariter de Scripturis insinuat, scilicet quia Christum pati et resurgere oportuit et quod passio ac resurrectio ad nullum alium* (add. *pertinet* 226) *nisi ad Iesum pertineret. Iudei enim qui passionem et resurrectionem negare non poterant Antichristum expectantes ea ad Iesum pertinere contradicebant, et ideo Paulus non modo Christi mysteria predicat sed docet in Christo Iesu omnia esse consummata*.

68 Fitzmyer (2003, 802) fa notare che il passo è il «punto culminante, sul piano cristologico, degli Atti. O'Toole ha mostrato che esso funge da punto culminante cristologico di tutta la difesa di Paolo (22,1-26,32); ma è altresì il vertice cristologico di tut-

38. XXVI, 22-23: [...] nihil extra dicens quam ea quae prophetae sunt locuti futura esse et Moses si passibilis Christus si primus ex resurrectione mortuorum lumen adnuntiaturus est populo et gentibus
    passibilis] passibilis est 177; et gentibus] ex g. 226

    (xxxi, 22bis-23bis): [...] io non dico, né predico altro se non come Moysè e li altri profeti predisseno e pronuntiono che dovea venire, cioè della incarnatione e passione di Cristo e della resurrectione dei morti, della quale elli fu primo e cagione e vene come vero lume a illuminare e Iudei, e pagani

    V7733 (344*r*-344*v*): non dicere alcuna cosa, se non quelle le quali i propheti ànno parlato che debbono venire, et Moyses. Ma Christo passibile è, sì come primo della resurrectione d'i morti; lo quale annuntierà lume al popolo et ale genti

    R1252 (174*r*b): non dicendo cosa niuna fuori di quelle de' profeti et ke Moysè ànno decto ke debbia venire. Et se [*sic*] Christo passibile primo della rexuressione de' morti, et anutiarono [*sic*] lume a' popoli et alle gienti.

Nella Vulgata, così come nelle versioni italiane relate da V7733 e R1252 – quest'ultima, però, fortemente degradata – Paolo afferma che lui, come già i profeti e Mosè, si è limitato ad affermare che Cristo avrebbe sofferto, sarebbe per primo risorto dai morti, e avrebbe infine annunciato la luce tanto agli ebrei quanto ai pagani. Nel testo domenicano, invece, viene detto che la predicazione di Paolo si incentra sull'incarnazione e sulla passione di Cristo, e sul fatto che questi è non solo il primo dei risorti, ma anche la *cagione* stessa della risurrezione finale.

I vari *loci* esaminati mettono in luce una notevole omogeneità nella prassi traduttoria di Domenico Cavalca; merita in ogni caso di essere segnalato che il domenicano non opera con assoluta sistematicità e, altrove, si allinea fedelmente a quanto trovava nella fonte – anche laddove questa si faceva veicolo di una concezione cristologia meno esplicita di quella poi sancita dai concili di epoca tardoantica. Un caso interessante che può essere citato a riprova è quello illustrato mediante l'es. (39): nel primo discorso kerygmatico degli *Actus*, Pietro afferma presso tutti gli ebrei convenuti a Gerusalemme per la festività di Pentecoste (Shavuot) che Gesù è stato un uomo, 'accreditato da Dio' (*adprobatum a Deo*) per mezzo dei 'miracoli compiu-

ti gli Atti, poiché in esso Luca fa esprimere a Paolo il ruolo che ricopre per il cristiano la fede nel Messia sofferente».

ti dallo stesso Gesù con la potenza di Dio' (*virtutibus et prodigiis et signis quae fecit per illum Deus*). Passione e morte del Redentore rientrano nel piano salvifico voluto da Dio, così come la resurrezione, che sancisce l'identificazione di Gesù con il Cristo; nel testo lucano, chiaramente, non si trova traccia delle nozioni di incarnazione e preesistenza, o della teologia del *logos* del Vangelo di Giovanni, e questo stesso assetto è conservato sia dalle versioni relate da V7733 e R1252 che da Cavalca.

39. II, 22-24: [...] Iesum Nazarenum virum adprobatum a Deo in vobis virtutibus et prodigiis et signis quae fecit per illum Deus in medio vestri sicut vos scitis hunc definito consilio et praescientia Dei traditum per manus iniquorum adfigentes interemistis quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni iuxta quod inpossibile erat teneri illum ab ea
illum] eum 226; adfigentes] affligentes 177; ab ea] ab eo 177 226

(iii, 22-24): [...] Iesu nazzareno uomo adprovato da Dio in voi per molte virtudi, segni e maraviglie che Dio fece per lui in mezzo di voi, come voi sapete, per difinito conseglio e prescientia di Dio, tradito e preso per mano d'uomini iniqui, crucifiggeste e uccideste; ma Dio lo suscitoe e liberoe da' dolori dello'nferno perciò che impossibil cosa era che lo 'nferno il potesse tenere

V7733 (294*r*): Ihesu nazareno huomo approvato da Dio nel meço di voi, per virtudi et per miracoli et per segni, li quali Dio fece per lui nel meço di voi, sì come voi sapete; costui per diffinito consilio et per la prescientia di Dio Padre dato voi [*sic*] per le mani delgli iniqui affliggendolo l'uccideste; lo quale Dio suscitò, disciolti li dolori del'inferno, secondo la qual cosa impossibile sarebbe lui essere tenuto da quello

R1252 (169*v*b): Yhesu naçarenu, huomo aprovato da Dio in voi per virtù et per segni, i quali Idio fecie per lui in meço di voi, come voi sapete; questi, diffinito il consiglo et la presença [*sic*] di Dio, tradito per le mani delli inniqui et fuggiendo [*sic*] voi uccideste; il quale Idio suscitò, isciolti li dolori dello infermo [*sic*], secondo k'era impossibile elli essere tenuto da llui.

L'unico fatto degno di nota qui è la diffusa corruttela di R1252, in cui il passaggio è compromesso ai limiti della comprensibilità e della sensatezza.[69]

69 Segnalo, in via complementare, che l'impostazione del discorso petrino e la scelta di presentare Gesù come uomo è rimarcata da Beda, poi recepito nella *Glossa ordina-*

3.5 La predicazione

Alcuni interventi di Cavalca, che adottano procedimenti intermedi tra la traduzione innovativa e la glossa lessicale, si localizzano in corrispondenza di passi del testo lucano in cui è in questione il diffondersi della Parola presso le comunità giudaiche e pagane e, più nello specifico, l'attività di evangelizzazione degli apostoli e dei loro discepoli.

Come ho già avuto modo di osservare nei paragrafi precedenti, Cavalca si dimostra incline all'utilizzo del verbo *predicare*: agli esempi (8), (11), (15), (18), (25), (30), (32), (37), (38) illustrati sopra, possiamo aggiungere gli esempi che seguono:

40. XVIII, 11: Sedit autem ibi annum et sex menses docens apud eos verbum Dei

    (xxiii, 11): Unde Paulo rimase quine un anno e sei mesi a predicare, e molti ne converticte

    V7733 (327*v*): Et stette ine uno anno e. vi. mesi, amaestrando apo loro la parola di Dio

    R1252 (171*v*a): onde istecte ivi uno anno et sei mesi con esso loro, amaestrandoli la parola di Dio.

41. XIX, 8: […] cum fiducia loquebatur per tres menses disputans et suadens de regno Dei

    (xxiv, 8): parlava e predicava loro con grande fiducia del regno di Dio; e così fece per ispatio di tre mesi

    V7733 (329*r*): parlava con fidança per tre mesi disputando et confortando del regno di Dio

    R1252 (171*v*b): parlava per tre mesi disputando et confortando dello Regno di Dio.[70]

ria (marg.): *Quasi doctus magister prius incredulos monet, ut timore compunctis postmodum salutis consilium impendat, et quia scientibus legem loquitur ipsum esse Christum qui a prophetis promissus est ostendit* (*ostenditur* 226), *nec tamen auctoritate sua prius eum Filium Dei nominat, sed virum probatum iustum a mortuis suscitatum*. Il precedente dottrinale potrebbe aver garantito la stabilità del passo.

70 Interessante anche l'aggiunta che si riscontra nel subito successivo XIX, 11 (xxiv, 11), dove a fronte di *Virtutesque non quaslibet Deus faciebat per manus Pauli* il volgarizzamento di Cavalca ha *E questo era maxima mente perché 'l Signore confermava la sua doctrina con segni e meraviglie che li concedea di fare*, che istituisce l'esplicita connessione fra i miracoli che accompagnano la predicazione di Paolo e la sua dottrina. Insiste sul nesso dottrina-miracoli la glossa – *sì per la doctrina, e sì per lo miracu-*

e-ISSN 2785-5708

In alcuni casi, tale pratica conduce a modifiche abbastanza nette, anche se nel complesso molto poco appariscenti, quanto al senso del testo. È questa la situazione riscontrabile negli es. (42) e (43), dove la soluzione traduttoria messa in opera da Cavalca è identica, e sostituisce *predicare* a *verbum* del modello latino – correttamente reso con *parola* nelle versioni di V7733 e R1252:

42. VI, 7: Et verbum Dei crescebat

    (viii, 7): e ’l fervore del predicare cresceva

    V7733 (301*v*): et la parola di Dio cresceva

    R1252 (166*v*a): et la parola di Dio cresciea.

43. XII, 24: Verbum autem Domini crescebat et multiplicabatur

    (xvi, 24): E ’l fervore del predicare e della fede cresceva, e multiplicavansi li fedeli continuamente

    V7733 (316*r*): E la parola del Signore cresceva et multiplicava

    R1252 (169*r*b): Et la parola di Dio crescea et moltiplicava.

Nella traduzione domenicana il fulcro del discorso viene così spostato dalla diffusione dell’annuncio del Cristo e del Regno al crescere del fervore della predicazione da parte degli apostoli.

Il passo presentato in (44) si colloca entro l’episodio della conversione dell’eunuco egizio – ritratto intento a leggere un brano dal Libro di Isaia (LIII, 7-8) – da parte di Filippo, evangelizzatore della Samaria:

44. VIII, 35: Aperiens autem Philippus os suum et incipiens ab scriptura ista evangelizavit illi Iesum

    (xi, 35): Allor Filippo apricte la bocca a predicare, e prendendo materia per la predicta Scrictura, sì li predicò la fede e la ’nncarnazione di Iesu

lo – riscontrabile alla fine dell’episodio della resurrezione del giovane caduto dalla finestra (XX, 9-12), dove la traduzione di Cavalca manca del corrispettivo del lat. *adduxerunt autem puerum viventem*:

XX, 12: Adduxerunt autem puerum viventem et consolati sunt non minime
(xxiv, 12): lassando coloro molto consolati, sì per la doctrina, e sì per lo miraculo
V7733 (331*v*): Et recharono lo giovane lo quale era vivo, et fuorono molto consolati
R1252 (172*r*b): Et riportarono il giovane vivo et ebbero non picciola consolatione.

V7733 (307*r*): Et aprendo Phylippo la boccha sua et comminciando da questa Scrittura, evangeliççò a colui Ihesu

R2152 (167*va*): Et Filippo aprendo la sua bocca incominciando da questa Scrictura, evangieliçolli Yhesu.

Cavalca interviene in vario modo sul modello: *aperiens os suum* è sì tradotto fedelmente con *apricte la bocca*, ma anche completato con *a predicare*; *incipiens* è reso con *prendendo materia*, che specifica come il passo di Isaia attorno al quale l'eunuco ha sollecitato Filippo diviene la *materia* della risposta di Filippo; *evangelizavit illi Iesum*, soprattutto, dà luogo nel volgarizzamento domenicano a *sì li predicò la fede e la 'ncarnazione di Iesu*: l'atto di parola di Filippo diviene *tout court* predicazione e i contenuti di questa predicazione toccano tanto la fede in Gesù Cristo quanto, più nel dettaglio, la sua incarnazione – secondo una modalità già illustrata al § 3.4.[71]

Si insiste sull'impegno attivo nella predicazione di un discepolo degli apostoli anche nell'esempio (45), dove Cavalca specifica che l'opera di evangelizzazione di Barnaba perviene non solo all'aumento del numero dei fedeli, ma anche al rafforzamento nella fede di quanti erano già convertiti:

45. XI, 23-24: [...] gavisus est et hortabatur omnes proposito cordis permanere in Domino quia erat vir bonus et plenus Spiritu Sancto et fide et adposita est turba multa Domino
Domino] ad Dominum 177

(xv, 23-24): rallegrossene molto e confortavali tucti di perseverare di cuore in della fede però ch'elli era buon uomo, pieno di Spirito sancto e di fede. Unde per lo suo predicare non solamente si confermono quelli ch'erano convertiti, ma etiamdio altri molti se ne converticteno

V7733 (314*r*): rallegravasi et confortava tutti i preposti del suo cuore che stessero nel Signore, imperciò ch'era huomo buono et pieno di Spirito Sancto et di fede. Et aggiunta è grande turba al Signore

71 Segnalo che l'episodio dell'eunuco qui in questione è ampiamente commentato nell'epistola LIII di san Girolamo a Paolino di Nola *De studio Scripturarum*, dove la mediazione di Filippo è eretta a vero e proprio emblema dell'attività di evangelizzazione e dell'importanza dell'uomo sapiente per l'accesso alle scritture (*PL*, XXIII, 543-4): *Venit Philippus, ostendit ei Jesum, qui clausus latebat in littera. O mira doctoris virtus! Eadem hora credit eunuchus, baptizatur, fidelis et sanctus est; ac de discipulo magister: plus in deserto fonte Ecclesiae, quam in aurato synagogae Templo reperit.*

R2152 (167*v*a): rallegrossi et confortolli ke dovessero perseverare nel proponimento del quore in messere Domene Dio, però k'elli era huomo buono pieno dello Spirito Sancto et di fede. Et grande turba d'intorno si tornò a Dio.

Rispetto alla Vulgata e alle due versioni di V7733 e R1252, dunque, il volgarizzamento domenicano insiste sull'importanza della predicazione per quanti già appartengono alla comunità dei fedeli – prospettiva certamente più vicina alla realtà del Trecento, nel quale la predicazione del clero e degli ordini mendicanti era essenzialmente destinata a quanti già appartenevano alla Chiesa.

Chiudo questa lunga analisi con un passo (46) che porta invece sui 'cattivi maestri', responsabili del pervertimento di una parte dei fedeli. Esso si colloca all'interno del discorso di commiato di Paolo dai presbiteri di Efeso del cap. XX, importante nell'economia complessiva degli *Actus* in quanto luogo di definizione di un modello pastorale:

46. XX, 30: Et ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa [*var.* perversi] ut abducant discipulos post se

(xxvi, 30): e di voi stessi si leveranno homini perversi e vani che parleranno e diranno molte novitade e falsitadi, mostrandosi grandi maestri per tirarsi molti discepoli dipo sé

V7733 (332*v*): et di voi medesimi si leveranno parlanti perverse cose per menarsi li discepoli di drieto a sé

R1252: (172*r*b) ma di voi stessi sì si leveranno huomini, parlando cose perverse per trarre dopo sé li disciepoli.

Il volgarizzamento di Cavalca presenta qui una glossa, il cui scopo è dettagliare la natura degli atteggiamenti tenuti dai predicatori *perversi e vani* (da riportare con ogni probabilità a un modello latino avente *perversi*) e il contenuto della loro predicazione. Il domenicano, in particolare, aggiunge rispetto al modello *diranno molte novitade e falsitadi, mostrandosi grandi maestri*: glossa che, con il suo *caveat* nei confronti delle novità dottrinarie e dei predicatori che insistono sul proprio magistero, sarà stata in grado di produrre significative risonanze nella coscienza dei lettori trecenteschi cui la traduzione italiana era destinata.[72]

72 Come ricordato da Delcorno (2010, 122), le reprimende contro i 'falsi predicatori', colpevoli di perseguire «'sottigliezze e vanitadi e vane filosofie […] poetando e studiando di mescolarvi rettorichi colori che dilettino gli orecchi e non vadano al cuore' sono anche nello *Specchio di vera penitenza* di Jacopo Passavanti, e più in generale sono spesso ripetute lungo i secoli, sia nelle *artes praedicandi* sia nella predicazione effettiva».

TranScript
1, 1, 2022, 105-182
e-ISSN 2785-5708

4 Le strategie traduttorie degli *Atti* nel contesto allargato del corpus cavalchiano

Le analisi di dettaglio proposte nelle pagine precedenti hanno permesso di verificare come Domenico Cavalca abbia condotto la traduzione degli *Actus apostolorum* con grande attenzione e competenza, mantenendosi complessivamente fedele alla fonte latina ma al contempo isolando alcuni nuclei concettuali come sensibili e operando, rispetto a essi, delle modifiche oculate ma sostanziali. Gli interventi, nella forma di minime sottrazioni o aggiunte, o di glosse esplicative introdotte dall'avverbio *cioè*, pur non intaccando la complessiva aderenza al modello, pervengono a veicolare un'immagine per molti versi 'aggiornata' della vita della comunità cristiana tratteggiata negli *Atti*, delle pratiche cultuali a essa caratteristiche, dei fondamenti dogmatici e ancora dell'attività di evangelizzazione degli apostoli e dei loro più stretti collaboratori.

In termini generali, l'analisi degli *Atti* conferma le valutazioni già avanzate da Zeno Verlato in merito ai *Dialogi*:

> Per quanto […] si voglia estendere la portata del mutamento dell'*ordine delle parole* cui attende quest'ultimo [Cavalca], non si andrà oltre procedure aggiuntive (dittologie, chiose lessicali) o sottrattive (compendi, soppressioni) di limitata e puntuale portata. […] Le alterazioni rispetto all'*ordine delle parole*, nei casi più manipolativi, non danno luogo a forti compendi, o al contrario a estese parafrasi. Si limitano piuttosto a procedimenti retorico-esplicativi già in parte intravisti, generalmente limitati allo scioglimento di nodi lessicali, cui si aggiungono […] procedimenti volti a conferire al testo volgare uno stile, che non mima quello dell'originale ma si applica al testo in quanto testo volgare. (Verlato 2017, 197, 201; corsivo dell'autore)

E non sarà inutile ricordare che, attraverso l'analisi contrastiva di *Dialoghi* ed *Esposizione del Credo*, Verlato proponeva di inquadrare la linearità delle traduzioni di Cavalca e la loro sostanziale autonomia rispetto al momento esegetico in ragione del fatto che questo secondo momento è demandato alla trattatistica (con buona probabilità, come detto al § 1, successiva ai volgarizzamenti).[73]

---

73 «[M]entre la traduzione in buona parte si libera dallo spettro dell'esegesi, questa è ripresa integralmente, ma a suo perfetto luogo, nell'altra produzione di Cavalca, che è poi la più cospicua, cioè la produzione trattatistica in volgare. […] È verosimile che le traduzioni fossero riservate a opere di devozione più corrente e semplice, rispetto alle quali non era da paventare l'insorgere di errori di fede, almeno non gravi quali potevano nascere ad esempio dalla libera lettura del *Credo* in volgare» (Verlato 2017, 201-3). Interessantissime anche le considerazioni circa rapporto fra latino e volgare nell'*Espo-*

In linea con il modello interpretativo già avanzato da Edoardo Barbieri per la traduzione cavalchiana dell'*Epistola ad Eustochio*,[74] quanto emerso dall'esame degli *Atti* consente, a mio parere, di collocare la sola traduzione biblica del frate domenicano in una tipologia 'intermedia' fra la fase dei volgarizzamenti e quella della scrittura dei testi dottrinali. Se la necessità di una traduzione degli *Actus* fedele al modello latino sarà stata determinata – oltre che dalle precedenti esperienze dello stesso Cavalca e dell'ambiente di Santa Caterina e, forse (cf. § 5), dal confronto con le precedenti versioni italiane – soprattutto dalla natura del testo in questione – un libro biblico, che il pubblico di riferimento della versione italiana avrà di certo frequentato anche nella sua veste latina – e, ancora, dalla ricca e prestigiosa tradizione patristica confrontatasi con la questione della traduzione delle Scritture (cf. Chiesa 1987; Leonardi 1996), quanto emerso nel § 3 permette di verificare che l'esegesi non è stata estranea alla composizione degli *Atti* italiani. Non solo, e direi non soltanto, perché Cavalca ha fatto variamente ricorso alla tradizione dei commentari latini agli *Actus apostolorum*, a partire dalla *Glossa ordinaria*; ma soprattutto perché il frate domenicano ha voluto mediare il testo di Luca secondo alcuni nuclei concettuali e dottrinali molto ben definiti, sebbene poco appariscenti. Non mi sembra improprio affermare che Cavalca mette in atto un''esegesi implicita', o 'intrinseca', che non si segnala o qualifica come tale all'interno del testo e che, più che premurarsi di spiegare singoli passi di difficile comprensione o di approfondire e dettagliare complesse questioni storiche o dogmatiche, si presta soprattutto a offrire una versione della narrazione lucana omogeneamente calibrata e latamente comprensibile, atta a venire incontro al pubblico trecentesco quanto ai contenuti storici del testo, a suffragare le conoscenze dottrinali dei lettori, e a fornire un'immagine chiara tanto della prima comunità cristiana quanto dei fondamenti cultuali e dogmatici che la sostanziano.

Non pochi dei criteri di intervento adottati da Cavalca negli *Atti* hanno guidato il volgarizzatore anche in altre, precedenti traduzioni. Utilissime, sotto questo profilo, le verifiche di Carlo Delcorno in merito alla traduzione delle *Vitae Patrum*. Lo studioso ha infatti dimostrato che, confrontato a un'opera di dimensioni ben più ragguardevoli che non gli *Actus apostolorum* e soprattutto molto meno uniforme di questi ultimi, Cavalca si dimostra attento a non appesantire

sizione del Credo: «Nel trattato non sono presenti atti autonomi di traduzione, in quanto gli articoli di fede enunciati in latino sono uno per uno parafrasati in volgare, e nel contempo (o in stretta successione) spiegati tramite *auctoritates* in latino a loro volta parafrasate e commentate in volgare, dando luogo a una *maglia interpretativa continua ad anelli fittissimi, tanto che il 'recare in volgare' è da pensare qui come azione interna all'atto esegetico complessivo ('esponere')*» (corsivo dell'Autore).

74 Vedi sopra, nota 4, e relativi riferimenti.

il testo volgare con particolari con buona probabilità fuori dalla portata del pubblico, illetterato e potenzialmente estraneo agli ambienti clericali, cui la traduzione è destinata. Il frate domenicano espunge così una serie di «particolari, per così dire, tecnici nella presentazione di oggetti e di gesti riguardanti il lavoro dei monaci» e, in generale, «dettagli della vita monastica», a partire dai puntuali resoconti relativi a pasti e preghiere – con ogni probabilità, secondo Delcorno, inutili al di fuori dei contesti cenobitici (Delcorno 2017, 14, 22). Il volgarizzatore, inoltre, evita di rendere conto di pratiche potenzialmente sospette dal punto di vista religioso, come quella delle *sortes apostolorum* chiamata in causa nella *Vita di Teodora* (Delcorno 2017, 26). Scelte che tutte consuonano con quelle operate negli *Atti*.[75]

Raccogliendo ancora una suggestione che viene dalla bibliografia pregressa, e in particolare dall'articolo di Edoardo Barbieri già più volte richiamato, conviene inoltre tornare sulle affinità che intercorrono fra *Atti* e trattati di Cavalca, a partire dall'*Esposizione del Credo*, e sulle scritture latine da cui quest'ultimo testo ha preso le mosse. Ragionando sulle motivazioni e il pubblico di riferimento del volgarizzamento degli *Atti degli apostoli*, Barbieri faceva notare che gli scritti originali di Cavalca – *Frutti della lingua*, *Pungilingua*, *Disciplina degli spirituali* ed *Esposizione del Credo* – sollecitano con notevole frequenza la questione ereticale, e che in particolare nella *Disciplina* e nell'*Esposizione* vengono evocati i rischi derivanti da un'erronea interpretazione delle Scritture, fra i quali addirittura la possibilità di alcuni gruppi di negare la *successio apostolica* e di interpretarsi come unici, legittimi successori di Cristo. Dopo l'analisi di altri luoghi del corpus cavalchiano che intervengono sui compiti del predicatore, Barbieri proponeva di leggere l'attenzione del frate domenicano alla vita apostolica, e quindi anche la traduzione degli *Atti*, in prospettiva antiereticale. A fronte di una presenza relativamente nutrita di gruppi eterodossi, e particolarmente di seguaci

75 Non si dimentichi, a ogni modo, che le strategie di traduzione delle *Vitae Patrum* cambiano in funzione della porzione di testo in questione e della fonte in essa messa in opera: «Traducendo dal latino di Evagrio [la *Vita Antonii*], Cavalca si concede la più ampia libertà, sfrondando decisamente le parti dottrinali e apologetiche [...]. 'Vengono tralasciati brani didascalici, o estremamente semplificati, sfoltito il cumulo delle interrogative retoriche, e abbandonati i riferimenti eruditi', a cominciare dai riferimenti agli dèi antichi e ai miti classici. La traduzione della *Vita Antonii* è un caso estremo della libertà del Cavalca, molto più ridotta in altre parti del libro e varia nelle movenze a seconda dei contenuti e degli stili delle molteplici opere raccolte nelle *Vitae Patrum*. All'estremo opposto rispetto al volgarizzamento della biografia di Antonio abate si colloca la traduzione dei detti o apoftegmi, in generale rispettosa del testo di partenza, di norma molto breve e quindi più difficilmente passibile di rimaneggiamenti e riduzioni; mentre più frequenti e più consistenti sono gli interventi del traduttore sulle scritture agiografiche spiccatamente narrative, dalle vite romanzate di s. Girolamo ai ritratti di eremiti del *Paradisus Heraclidis* alle biografie femminili di Iacopo da Varazze» (Delcorno 2017, 10, con rimando a Delcorno 1992, 47).

di fra' Dolcino, nella Toscana del secondo quarto del XIV secolo, Cavalca avrebbe mirato a presentare l'*Ordo Predicatorum* come il vero seguace del modello apostolico,

> evidentemente riletto secondo una mediazione ecclesiastica tradizionale che ne faceva un gruppo di predicatori organizzati. Se le cose stanno veramente così, sarebbe allora facile intendere il fine del volgarizzamento cavalchiano: contrapporre a un'errata interpretazione (= traduzione?) del testo degli *Atti degli Apostoli* una corretta, che difenda l'apostolicità dell'*ordo predicatorum* contro le pretese dei dolciniani. Con ciò sarebbe vano cercare negli *Atti* di Cavalca alcun cenno a tale problematica, perché le traduzioni bibliche in lingue volgari […] non lasciano mai cogliere le opinioni teologiche dei loro artefici, neppure quando si tratti di sostenitori di dottrine non ortodosse. (Barbieri 1998, 308-10)

Il percorso di Barbieri può essere perfezionato e approfondito incrociando i dati provenienti da alcuni recenti contributi con i risultati dell'analisi proposta al § 3. Sulla scorta di Delcorno (1979, 584), Mirko Volpi (2015) ha infatti approfondito come l'*Esposizione del Credo* volgarizzi per larghi tratti il *De articulis fidei* di san Tommaso d'Aquino, e che molti dei passi direttamente tradotti da Tommaso figurano fra quelli trattati da Barbieri come originali e significativi del pubblico di riferimento e delle istanze comunicative dell'*Esposizione* cavalchiana;[76] l'ultima opera del frate di Santa Caterina è d'altra parte contraddistinta dalla volontà di saldare «l'evidenziazione diacronica dei vari errori commessi nel corso della storia intorno a vari articoli di fede» con l'«intento di colpire movimenti, gruppi ereticali, falsi predicatori attivi anche nei tempi moderni» (Volpi 2015, 145, che riscontra queste stesse finalità anche nelle sezioni del Commento di Iacomo della Lana alla *Commedia* dantesca che si avvalgono della stessa fonte tomistica utilizzata da Cavalca).

Gli interventi operati da Cavalca sugli *Atti degli apostoli* sembrano mossi da una volontà di esplicazione del testo biblico non dissimile dalla mediazione messa poi in opera nella ben più complessa *Esposizione del Credo*. All'interno di una traduzione sempre molto aderente al modello, una serie di nuclei storici e dogmatici degli *Actus* sono o aggiornati o esplicitati, al fine da un lato di allinearsi al magistero della Chiesa tale quale esso si era venuto definendo fra XII e XIV se-

76 Volpi (2015, 145), nel dettaglio, osserva che il «[t]ema […] dei falsi interpreti delle Scritture che ne approfittavano per vivere licenziosamente e diffondere messaggi eretici […] stava particolarmente a cuore al Cavalca, come mostra Edoardo Barbieri adducendo svariati brani da altre opere del domenicano, benché lo studioso […] adduca a supporto della propria tesi […] altri passaggi tratti dalla *Esposizione*, ritenendoli originali, mentre appunto si tratta di mera traduzione dell'opuscolo tomistico».

colo, dall'altro, certamente, di rendere comprensibile il libro di san Luca a un pubblico che sarà stato pressoché digiuno delle conoscenze storiche e dottrinali necessarie a cogliere tutte le sfumature degli *Actus apostolorum*. La nozione di «mediazione ecclesiastica tradizionale» messa in campo da Barbieri (1998) e richiamata poco sopra mi pare del tutto pertinente: anche limitandosi a percorrere il solo *De articulis fidei* di Tommaso d'Aquino, infatti, si può verificare che i concetti cui Cavalca dimostra di aver prestato attenzione nella traduzione degli *Actus* – la divinità e l'umanità di Cristo e la sua posizione trinitaria; il modo in cui devono essere interpretati gli eventi dell'incarnazione, della Passione, della resurrezione e dell'ascensione; la funzione di Cristo al momento del giudizio finale; i sacramenti; il valore della Legge e dei riti ebraici dopo l'avvento di Gesù – sono stati al centro della riflessione e della mediazione domenicana.[77]

5 Pubblico di riferimento e circolazione degli *Atti* cavalchiani

5.1 Dal punto di vista del testo

Alla fine di questo lungo percorso, ritengo opportuno provare a impiegare i dati di dettaglio fin qui discussi, completandoli anche con alcune osservazioni derivanti dalla valutazione in diacronia del corpus biblico italiano medievale, onde pervenire a una prospettiva sintetica, volta a ritornare sulle due questioni essenziali cui uno studio sui volgarizzamenti deve – secondo l'illustre parere di Carlo Dionisotti[78] – rispondere: perché e per chi il testo è stato realizzato. La domanda è stata variamente affrontata, e conviene innanzitutto ricordare le argomentazioni degli studiosi a riguardo. Sulla base dell'analisi del Prologo cavalchiano agli *Atti* e di una serie di confronti interni al corpus del frate domenicano in parte già discussi al § 4, Edoardo Barbieri (1998, 305) osservava:

> Resta il problema di spiegare perché Cavalca abbia scelto proprio gli *Atti*. Certo è possibile ipotizzare la presenza di altri volgarizzamenti dei *Vangeli* e/o delle *Lettere* paoline e cattoliche ai quali il domenicano abbia sentito il bisogno di aggiungere un altro libro per rendere disponibile al pubblico illetterato un

77 Per il testo di Tommaso, ho fatto ricorso all'edizione informatica del *Corpus thomisticum*, consultabile online all'indirizzo `https://www.corpusthomisticum.org/oss.html`.

78 Dionisotti 1967, 134; ricordo che Dionisotti non si occupa, però, di volgarizzamenti religiosi.

TranScript
1, 1, 2022, 105-182
e-ISSN 2785-5708

> *corpus* neotestamentario più ampio. Non pare strano però ricordare come la forma stessa di vita degli Ordini mendicanti si richiamasse sotto vari aspetti all'esperienza apostolica: la predicazione anche itinerante, la povertà personale, la vita comune […]. Gli *Atti* del Cavalca vengono così a costituire per il lettore non colto una meditazione storica sulla Chiesa primitiva e insieme una ricca esemplificazione dell'attività degli apostoli. L'ipotesi che sembra più convincente è che questa traduzione si rivolga polemicamente contro un'altra interpretazione della figura degli apostoli (e quindi dei nuovi apostoli, cioè i frati).[79]

I *loci critici* esaminati nel § 3 consentono di perfezionare l'analisi di Barbieri. Gli *Actus apostolorum* sembrano aver attirato l'attenzione di Cavalca in virtù dei contenuti ecclesiologici e dogmatici che essi sollecitano (molti dei quali, con certezza, necessitavano di una spiegazione esplicita per poter essere comprensibili a un pubblico non esperto di storia biblica); dell'attenzione alle problematiche relative all'organizzazione interna della comunità ecclesiale; della propensione lucana a una riflessione cristologica approfondita, costruita attraverso un uso sapiente dei riferimenti scritturistici e a una altrettanto approfondita riflessione sull'azione dello Spirito Santo prima e dopo l'avvento di Cristo. Più di altri testi neotestamentari, quindi, gli *Atti* non solo consigliavano una mediazione, ma sollecitavano anche un'attualizzazione; e, d'altra parte, si prestavano a questa attualizzazione, che poteva incidere sia sugli aspetti riguardanti il culto sia su quelli che portavano piuttosto sull'organizzazione interna alla Chiesa e sui principi, pratici e morali, cui tale organizzazione doveva ispirarsi.

Il traduttore domenicano ha voluto rappresentare la Chiesa primitiva come un'organizzazione omogenea e armonica, fondata su dogmi e pratiche uniformi e caratterizzata da una netta separazione dalle altre comunità di fede. La fede in Gesù e le verità che la fondano (a partire dal dogma trinitario) definiscono un'appartenenza ecclesiale salda, coesa al suo interno e ben definita, verso l'esterno, dagli stessi fenomeni di opposizione che essa scatena. Il problema, storico e teologico a un tempo, della continuità fra ebraismo e cristianesimo è, nel volgarizzamento italiano di Cavalca, rigettato sullo sfondo, quando non semplicemente cancellato; le questioni di ortoprassi cultuale sono riassorbite nella narrazione; e sono attenuate le differenze, pure marcate, fra le posizioni degli apostoli, in particolare di Pietro e di Paolo. Da molteplici punti di vista, Cavalca volgarizzatore degli *Actus* sembra motivato, oltre che dalla necessità di spiegare il

79 Cf. anche Barbieri 1996, 209: «il volgarizzamento degli *Atti* veniva di fatto a proporre a livello popolare una esatta conoscenza tipologica del predicatore apostolico, contro la possibile infiltrazione di modelli alternativi non ortodossi».

e-ISSN 2785-5708

testo lucano, dalla volontà di ricondurre a unità la 'multifocalità' degli *Actus* – libro che, a differenza degli altri scritti neotestamentari, non ha né un protagonista univoco (come i Vangeli) né una voce univoca (come le Lettere), e non è incentrato su una vicenda conclusa (la vita di Gesù per i Vangeli e – con tutte le cautele del caso – l'avvento del Regno per l'Apocalisse).

Il fatto che molti degli interventi di Cavalca si concentrino nei discorsi che punteggiano gli *Actus* parrebbe a sua volta essere significativo. Di certo, l'attenzione del frate domenicano per i monologhi di Stefano, Pietro e Paolo è indotta dal testo di partenza – i discorsi costituiscono il *climax* e i poli orientanti degli *Actus* lucani. Non è però inverosimile che essi possano avere interessato un membro dell'*Ordo Predicatorum* anche in virtù delle specificità dell'istituto di appartenenza: insistendo in maniera quasi martellante sul legame fra esperienza religiosa ed esercizio della parola, gli *Atti degli apostoli* erano in effetti anche in grado non solo di fornire un modello di vita comunitaria, ma anche di veicolare un modello di vita clericale (cosa già rilevata da Barbieri) e di predicazione. L'immissione, commentata nel § 3.5, del verbo *predicare* in una serie di contesti che rappresentano gli apostoli impegnati nella trasmissione di contenuti dottrinali o che, più genericamente, parlano del diffondersi della Parola, fornisce un'importante conferma quanto al legame implicito che intercorre fra gli apostoli e i frati. L'interesse di Cavalca nei confronti degli *Atti* potrebbe, in termini più generali, spiegarsi così in virtù della stessa varietà dei discorsi del libro lucano. Nell'ambito del Nuovo Testamento, infatti, gli *Actus apostolorum* sono il libro che presenta la maggior differenziazione interna quanto alle tipologie di monologhi e dialoghi dottrinari. Nei Vangeli, in particolare, le prese di parola estese riguardano solo ed esclusivamente il personaggio di Gesù, il cui stile comunicativo ha finalità parenetiche ed è molto spesso di carattere metaforico. I discorsi degli *Atti*, invece, vedono impegnati diversi personaggi – fra i quali spiccano Pietro e Paolo, e in misura minore Stefano –,[80] che si rivolgono a uditori fra di loro molto differenziati – i cristiani, i pagani, i maggiorenti della comunità ebraica, le autorità romane –, e che di volta in volta perseguono finalità diverse – dottrinali, di accusa, apologetiche (con maggiore o minore presenza di componenti giuridico-legali), di evangelizzazione.[81] La paradigmaticità dell'espe-

80 La fedeltà al modello evangelico, e particolarmente paolino, di predicazione è cifra essenziale dell'ordine domenicano: Delcorno (2010, 121) ricorda come già alla metà del XIII secolo, intellettuali e vescovi domenicani invitino «i predicatori ad evitare la parola troppo ricercata e studiata (*curiosus sermo*): il modello della retorica sacra si trova nello stile delle epistole paoline, ma da quell'esempio si discostano i predicatori che eccedono nella cura formale, sforzandosi di dire *mira et nova et quasi inaudita*».

81 Cf. Fitzmyer 2003, 77, nel contesto di un discorso circa la paternità delle sezioni dialogate degli *Atti*: «La soluzione della questione sull'autenticità o accuratezza dei di-

rienza apostolica rispetto alle pratiche linguistiche e comunicative si conferma anche in altri segmenti del corpus cavalchiano: nel *Pungilingua*, ad esempio, gli apostoli sono variamente ricordati come punto di riferimento del corretto uso della parola.[82]

La traduzione di Cavalca, quindi, pur se non attualizzante in senso stretto, è di certo impostata su una serie di opzioni adattative rispetto all'ipotesto che, senza mirare a intaccare l'autorialità e l'autorità del libro lucano, si concepiscono rispetto a esso come importanti strumenti di mediazione. Una mediazione per altro molto ben esplicitata dal Prologo del traduttore, che si affianca, precedendolo, a quello di Luca – creando, se si vuole, un doppio ordine di autorità, in cui il prestigio dell'autore e del traduttore si sostanziano e si compenetrano.

Non è inoltre da escludersi, a mio avviso, che alcune scelte specifiche, e forse addirittura la decisione stessa di tradurre il libro di Luca, siano state dettate a Cavalca dalla circolazione, nei primi anni del Trecento, di altre traduzioni degli *Actus*. Come ricordato in apertura di questo contributo, ci sono note altre due versioni del libro lucano, conservate dai mss Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 7733 e Firenze, BR, 1252, rispettivamente una raccolta di volgarizzamenti in cui i libri biblici e di ispirazione biblica hanno ampia rappresentanza e quello che sembra essere l'unico volume superstite (dal *Siracide* [*Ecclesiastico*] alla fine) di una Bibbia completa originariamente in due tomi. La data della traduzione trasmessa dal manoscritto riccardiano è incerta, e non si può escludere che sia successiva al 1340 (*terminus ad quem*, co-

scorsi dipende anche dal tipo di discorso che si prende in considerazione: a) sermoni missionari, di solito rivolti a Giudei; b) sermoni intesi ad evangelizzare, rivolti di solito a pagani; c) una denuncia (il discorso di Stefano); d) discorsi di difesa (Paolo); e) discorso di congedo (Paolo a Mileto); f) discorso relativo alla nomina di un apostolo (i Dodici); g) discorso politico (l'ufficiale di Efeso); h) esortazione (Paolo a Roma)». Segnalo che Verlato (2017, 208-9) ha messo in rilievo come i passi dialogici del volgarizzamento dei *Dialogi* di Gregorio Magno sono i luoghi in cui «sono poste in genere le discussioni dottrinali più impegnative, che pongono al traduttore le più serie disfide allo scioglimento e alla semplificazione del senso». Il dato stesso della multifocalità degli *Atti* sconsiglia, a mio avviso, di adottare per la traduzione di Cavalca una prospettiva storico-interpretativa esclusivamente incentrata sulla lotta antiereticale (per la quale vedi sopra).

82 *Pungilingua* XIII, 46 («grande bene e uffizio di Iesu Cristo e degli appostoli è d'inducere l'uomo a penitenzia biasimando 'l male»); XXI, 13 («Questi [*scil.* i bilingui], al contrario degli appostoli, li quali da Gesu Cristo ricevettono dono di parlar diverse lingue, hanno dal lor signore diavolo ricevuta sapienzia, anzi malizie, di parlare varie lingue, ma pur in male»). Ancora nel *Pungilingua*, si richiamano alle vicende narrate negli *Atti* i passi XI, 27 («santo Paolo e li altri appostoli e santi e prelati de li ordini ammonittono li loro discepoli di guardarsi da certi falsi cristiani ed eretici, nominandoli espressamente e li lor mali publicando, perché meglio se ne potessono e sapessono guardare»); XIII, 29 (dove è in questione il rifiuto, da parte di Paolo, delle «lode e li soperchi onori»); XIII, 51-52 (in cui è ricordato l'episodio di Paolo che si avvale della discordia fra farisei e sadducei in merito alla risurrezione); e XXX, 21 («E come leggiamo che Simon mago non poté vincere gli appostoli Pietro e Pagolo, anzi elli vinsono lui e feciollo cadere per aria, ché volava per arte magica, sì che morì vituperosamente»). Tutte le citazioni sono tratte da Zanchetta 2010.

me detto, del volgarizzamento cavalchiano); il manoscritto che la trasmette è certamente di tardo Trecento. La traduzione di V7733, invece, è antica: il manoscritto è da assegnarsi alla prima metà del Trecento, e sarei anzi favorevole a una datazione entro il 1330-40.[83] L'assetto delle due versioni, e soprattutto di quella del testimone vaticano, è, come abbiamo avuto modo di osservare grazie agli esempi commentati nel § 3, molto particolare: i due volgarizzamenti si mantengono infatti vicinissimi al modello latino, non di rado al punto di rendere molto poco perspicuo, quando non francamente ambiguo, il testo italiano di arrivo (cf. gli es. 8, 11, 16, 22, 33-35, 37-39). Solo l'edizione critica delle due traduzioni e lo studio sistematico delle scelte operate dai volgarizzatori potranno permettere di inquadrarne in modo definitivo data e contesto di produzione – cosa, a mio parere, particolarmente importante nel caso di V7733 che, come vari interpreti hanno già osservato, rappresenta, assieme al ms Venezia, BNM, It. I.2, una delle due più antiche miscellanee largamente ricettive nei confronti dei libri neotestamentari in volgare italiano.[84] Rispetto al testo di Cavalca che qui ci interessa, è importante soprattutto evidenziare che la prassi traduttoria adottata dal volgarizzatore domenicano è lontanissima da quella messa in opera dalla traduzione antica degli *Actus*: meno condizionata dal modello latino, più aperta tanto alle sottrazioni quanto alle addizioni, soprattutto più orientata a fornire un'immagine 'evoluta' del contesto storico e dei contenuti religiosi del testo fatto oggetto di traduzione.

5.2 Dal punto di vista dei manoscritti

Quanto al pubblico di riferimento di Cavalca, rimangono fondamentali le osservazioni di Barbieri, poi ribadite da Cicchella, circa il fatto che è verosimile che il destinatario immediato e reale del volgarizzamento degli *Actus apostolorum* fosse un ambiente confraternale, con tutta probabilità prossimo al convento di Santa Caterina di Pisa (Barbieri pensa, in particolare, alla confraternita dei disciplinati della Croce). Alcune utili precisazioni in merito ai contesti di lettura del volgarizzamento cavalchiano possono venire dalla considerazione dei codici che ce lo hanno conservato.[85]

83 Una datazione e una localizzazione più precisa del V7733 dipendono dall'analisi dell'ampio corredo decorativo, ancora da svolgersi e anzi altamente auspicabile.

84 Menichetti (2018, 101-2 e 132-9) e relativi riferimenti, e vedi anche le brevi osservazioni che seguono.

85 Alcune considerazioni in merito alla tipologia delle raccolte manoscritte sono avanzate da Cicchella (2019, 202-4), che svolge la sua analisi in funzione delle categorie 'tradizione organica', 'tradizione organica parziale', 'tradizione sparsa' adottate da Leonardi 2012 e Natale 2014, e poi seguite in Menichetti 2018, senza soffermarsi sul materiale non-biblico accolto nei vari codici.

Tra i sedici testimoni del volgarizzamento di Cavalca a noi pervenuti (cui va sommato, come abbiamo visto, un codice deperdito), troviamo un solo Nuovo Testamento completo e due Bibbie complete o presuntivamente tali all'origine, rispettivamente il ms Firenze, BR, 1250 (R, che completa gli *Atti* con il *Martirio dei santi Pietro e Paolo*) e le due Bibbie parigine trasmesse dai mss Paris, BNF, It. 1-2 (P^2), e It. 3-4 (P^4), tutti codici di pieno Quattrocento.[86]

Attesta di una circolazione autonoma della traduzione, in manoscritti a esso esclusivamente dedicati, il codice Firenze, BML, Ash. 435 (trecentesco, senese o tosco-orientale, di piccolissimo formato; A). È ascrivibile a questa categoria anche il ms Firenze, BR, 1762 (R^3), unico testimone, ancora trecentesco, di area pisana, anch'esso di formato medio-piccolo, che associa agli *Atti* un testo sul martirio dei santi Pietro e Paolo che compendia «diverse narrazioni agiografiche (tra le quali lo ps. Marcello e lo ps. Dionigi Areopagita)» (Barbieri 1996, 208 nota) e che è, come il *Martirio* già richiamato, legittimamente concepibile come un prolungamento della narrazione lucana.[87] Presenta la combinazione *Atti-Martirio* anche il manoscritto, attualmente smembrato in due unità codicologiche, Firenze, BMar, C. 339 + Roma, BA, 2034 (copiato entro il 1467; M + MA), in cui ai due testi

86 Qui e oltre, riporto fra parentesi le sigle impiegate nell'edizione Cicchella 2019, così da assicurare l'interazione fra le analisi proposte in questo contributo, la ricostruzione stemmatica dell'edizione critica e la bibliografia pregressa sulle Bibbie italiane. Per il *Martirio*, cf. Barbieri 1996, già ricordato nel § 1, e la nota 2.

87 Ricordo che i due manoscritti A e R^3, su cui cf. *supra*, § 3, oltre a presentare importanti analogie quanto a tipologia codicologica e a essere entrambi antichi, sono stemmaticamente apparentati (famiglia *a* di Cicchella 2019) e si segnalano per essere gli unici due testimoni di quella che l'editore critico indica come «vulgata pisana». Sussiste l'ipotesi che l'assetto codicologico dei due manoscritti possa riflettere quello dell'antigrafo comune, pisano secondo la proposta di Chicchella, da datarsi ai decenni centrali del Trecento.

En passant, appare di una qualche utilità rimarcare che la circolazione autonoma di libri biblici, in manoscritti a essi esclusivamente dedicati, non è comune. Nell'ambito dei 132 testimoni censiti in Leonardi, Menichetti, Natale 2018, sono trasmessi con una certa frequenza in modo indipendente solo i *Salmi* (cf. Firenze, BNC, II.IV.70; Firenze, BNC, Pal. 2; Firenze, BR, 1625, 1656, 1793; Vicenza, BCB, 366). Casi del tutto isolati sono i *Proverbi* (nell'importantissimo e molto antico ms Firenze, BNC, Conv. Soppr. B.III.173, sul quale cf. Zinelli 1998 e 2000) e il tardissimo *Vangelo di Giovanni* del ms Firenze, BNC, Magliab. XL.6 (di pieno Cinquecento); a parte quest'ultimo caso sotto ogni profilo eccentrico, quindi, gli *Atti* nella traduzione di Cavalca sono il solo libro neotestamentario che ha circolazione autonoma in manoscritti a esso esclusivamente dedicati. Sottolineo che il regesto appena presentato non tiene conto dei testi biblici accompagnati da commenti ed esposizioni (*Esposizione dell'Apocalisse* di Niccolò di Lira, commenti ai *Salmi*, commenti al *Vangelo di Matteo*), da ritenersi a mio parere non significativi sotto il profilo delle considerazioni qui esposte, dal momento che prevedono sempre circolazione autonoma e che non intersecano mai la tradizione delle raccolte vetero- o neotestamentarie complete.

e-ISSN 2785-5708

seguono due orazioni e una leggenda di Alberto Vescovo.[88] È, secondo la ricostruzione di Cicchella, un *descriptus* di quest'ultimo testimone il manoscritto Firenze, BR, 1767 (XV sec.; R[4]), che allo stato attuale trasmette solo gli *Atti*; essendo però il manoscritto mutilo, è impossibile stabilire se il codice si limitasse *ab origine* a questo solo testo.[89]

Due miscellanee, entrambe quattrocentesche, accostano gli *Atti* cavalchiani ad altri volgarizzamenti biblici: Città del Vaticano, BAV, Barb. Lat. 4011 (B) – che trasmette le *Epistole paoline* e le *Epistole cattoliche*, seguite appunto dal testo di Cavalca con il prolungamento del *Martirio dei santi Pietro e Paolo* – e Firenze, BML, Red. 127 (Re) – copiato fra il 1460 e il 1462 e latore di *Epistole paoline*, *Atti*, *Epistole cattoliche* e *Apocalisse*, preceduti dai *Dialoghi* di san Gregorio volgarizzati ancora dal nostro frate domenicano.

Sono invece ampie e variegate raccolte di volgarizzamenti, soprattutto agiografici, i codici Firenze, BNC, II.IV.56 (il 'codice Andreini', di fine XIV sec.; F[1]), Capponi 109 (inizio XV sec.; F) e i mss Firenze, BR, 1271 (R[1]) e 2619 (R[5]) (di XV secolo e post 1366 rispettivamente), l'ultimo dei quali, in particolare, sembra avere nella figura dell'apostolo Paolo un vero e proprio filo conduttore.[90] È riferibile alla categoria di 'miscellanea di volgarizzamenti', o ancora interpretabile come una raccolta monoautoriale dedicata a Cavalca, il ms Firenze, BNC, Magliab. II.IV.115 (F[2], datato al 1441), che associa le due traduzioni dei *Dialogi* e degli *Actus apostolorum* a un volgarizzamento ispirato allo *Pseudo Marcello brevior* e ad alcune orazioni.[91]

Testi molto vari sono antologizzati nel ms Firenze, BML, Plut. XXVII.6 (fine XIV sec.; Pl), che dopo gli *Atti* e il *Martirio dei ss. Pie-*

---

88 Il testo è erroneamente schedato come *Leggenda di Alberto Magno* in Leonardi, Menichetti, Natale 2018, 253; come mi segnala uno dei revisori anonimi dell'articolo, che ringrazio, l'incipit del volgarizzamento coincide però con quello della *Leggenda di Alberto Vescovo* (*BHL* Suppl. 221m). Il manoscritto di Roma non figura tra i testimoni dell'agiografia italiana censiti nella *BAI*.

89 Cf. Cicchella (2019, 55-6) (già richiamato alla nota 6) per l'ipotesi circa la derivazione di R[4] dal Marucelliano.

90 Per il dettaglio specifico dei testi antologizzati, molto numerosi, rimando alle schede procurate in Leonardi, Menichetti, Natale 2018; per i due mss F e R[5], cf. inoltre Del Popolo 2007, che consente di recuperare una svista del catalogo biblico: il testo rubricato nel Riccardiano 2619 come *Servus santuus* e come tale schedato in Leonardi, Menichetti, Natale 2018 non è altro che il secondo segmento del *Della miseria dell'uomo* di Bono Giamboni, trascritto quindi alle cc. 121-181 e 185-203 del manoscritto. Si noti che nei tre testimoni Capponi 109, Riccardiano 1271 e Riccardiano 2619 il racconto degli *Atti* prosegue con una narrazione rifatta sullo *Pseudo Marcello brevior* (cf. a riguardo Del Popolo 2007, 205 nota); nel Capponi 109 e nel testimone Riccardiano, inoltre, in coda agli *Atti* si trova una predica di Benedetto da Orvieto tenuta il 25 gennaio 1366 e ispirata alla lettura del giorno, derivante da questo stesso libro neotestamentario (*Act* IX, 17): cf. a riguardo Barbieri 1996, 207 nota e soprattutto Del Popolo 2007.

91 Nel manoscritto, il testo che narra della morte degli apostoli Pietro e Paolo è indicato come *Lettera di Dionigi a Timoteo*; Barbieri (1996, 207 nota) ne identifica la fonte nell'*Epistula ps. Dionysii Areopagitae ad Timotheum de passione Petri et Pauli*.

tro e Paolo trasmette un'epistola di Giovanni Crisostomo volgarizzata, il *Credo di Dante* di Antonio da Ferrara, alcune preghiere, delle *Epistole* di Giovanni Marsili, Giovanni delle Celle e Guido Tommaso del Pelagio, inframmezzate da tre poesie di Petrarca, il volgarizzamento delle epistole apocrife tra Seneca e san Paolo, un *Credo* in terza rima e una lauda. Chiude la nostra *recensio* il ms Firenze, BR, 1272 (R^2), trecentesco, che combina gli *Atti* con il *Martirio dei ss. Pietro e Paolo*, una lettera di Jean Gobi il giovane, in italiano, alcuni brevi prose di carattere didattico-morale e due componimenti poetici di argomento religioso.

L'esame delle raccolte manoscritte che conservano il volgarizzamento cavalchiano, per quanto qui effettuata in maniera estremamente veloce e non valutata nella sua potenziale interazione con lo stemma, attesta che gli *Atti* tradotti dal frate domenicano hanno circolato soprattutto in miscellanee dedicate alle traduzioni religiose dal latino all'italiano. Alcune di queste, nello specifico, associano gli *Atti* di Cavalca ad altri libri biblici, e in particolare neotestamentari; ma sono in numero nettamente superiore le miscellanee che combinano il nostro volgarizzamento a testi di natura agiografica, non di rado dello stesso Cavalca. Molto frequente, dato che ci è testimoniata da nove manoscritti, è l'associazione fra gli *Atti* e le leggende agiografiche (di varia forma) che raccontano il martirio dei santi Pietro e Paolo, portando a compimento la narrazione, nei fatti 'tronca', del libro lucano.[92] L'immissione degli *Atti* cavalchiani nelle raccolte neotestamentarie o bibliche complete, d'altra parte, è un fenomeno tardo, che si manifesta solo nel pieno Quattrocento.[93] Nel Nuovo Testamento del Riccardiano 1250, il volgarizzamento cavalchiano conserva ancora le marche di autorialità che gli sono proprie – il Prologo del tradut-

92 Data la frequenza di questa soluzione antologica, e in particolare dell'associazione tra *Atti* e *Martirio dei ss. Pietro e Paolo*, lo studio della tradizione dell'apocrifo meriterebbe di essere ripreso, anche al fine di verificare l'ipotesi enunciata da Edoardo Barbieri (1996, 208) quanto al fatto che «[l]'inserimento del *Martirio* a fianco degli *Atti* deve probabilmente risalire a uno stadio più alto della tradizione, quando gli *Atti* volgarizzati circolavano ancora indipendenti da altro materiale biblico». Segnalo che i manoscritti che presentano il *Martirio* si collocano in effetti su due rami dello stemma (R^2 e famiglie *c* [Pl], *d* [R e B] e *e* [M+MA]) proposto da Cicchella (2019, 199).

93 Le categorie che qui propongo per l'analisi delle raccolte manoscritte che accolgono gli *Atti* nella traduzione di Cavalca sono assimilabili a quelle adottate da Natale 2015, 194-5, che in particolare distingue fra «recueils hétérogènes dans lesquels les livres bibliques sont accompagnés de livres non-bibliques et insérés dans un cadre didactique-moral» e «manuscrits qui ne contiennent que des livres de la Bible». I codici degli *Atti* vedono, in particolare, una netta predominanza della categoria 1A di Natale, vale a dire delle miscellanee nelle quali «on trouve exclusivement des œuvres à caractère religieux, comme des légendes de saints, des traités moraux et doctrinaux, des sermons, des réflexions morales (*meditationes*), des *exempla* édifiants, des listes de préceptes, des prières et des poèmes, souvent religieux».

TranScript
1, 1, 2022, 105-182
e-ISSN 2785-5708

tore e la divisione in 32 capitoli;[94] nelle due Bibbie parigine, invece, queste marche spariscono e il testo è ricondotto alla forma che gli è più consueta – con il solo Prologo lucano e con la divisione in 28 capitoli (preceduti, nel solo P^2, da brevi sommari). Appartenendo R1250 e i due parigini a due rami indipendenti dello stemma, è verosimile che l'operazione di 'ricombinazione' degli *Atti* cavalchiani con gli altri libri del Nuovo Testamento sia stata compiuta in maniera autonoma nel Riccardiano e nell'antigrafo dei due testimoni ora alla BNF.

Viceversa, la tradizione antica (trecentesca) della Bibbia italiana risulta essere stata ricettiva nei confronti delle altre due traduzioni degli *Atti* in circolazione. V7733, come detto, è l'unico testimone della versione più fedele al latino – e complessivamente dall'aspetto più arcaico – a noi nota, che viene immessa in una raccolta che, pur non essendo completa, presenta una copertura relativamente esaustiva dei libri del Nuovo Testamento: i Vangeli con il *Vangelo di Giovanni*; le *Lettere cattoliche*, *l'Epistola ai Romani*, l'*Apocalisse* e gli *Atti*.[95] È un Nuovo Testamento completo anche il Nuovi Acquisti 1043 della Nazionale di Firenze, in cui – secondo quanto accennato al § 1 – la versione V7733 degli *Atti* è fatta oggetto di glossatura.[96] Come detto, l'unico testimone trecentesco dell'altra versione degli *Atti* che abbiamo avuto modo di mettere a confronto con il volgarizzamento di Cavalca, il Riccardiano 1252, è probabilmente il secondo volume di una Bibbia in origine completa. In sostanza, quindi, l'esame della tradizione manoscritta degli *Actus apostolorum* in italiano, tanto nelle redazioni anonime quanto nella traduzione di Domenico Cavalca, sembra attestare che il volgarizzamento del frate di Santa Caterina a Pisa è stato all'origine percepito come 'eccentrico' rispetto al corpus del Nuovo Testamento e delle Bibbie complete; tipologie manoscritte rispetto alle quali, invece, le altre due traduzioni in circolazione, più fedeli al latino, sembrano essere risultate più immediatamente aggregabili. Il dato, chiaramente, non è dirimente quanto

---

94 In Menichetti 2018, 149 evidenziavo che la capitolazione in 32 degli *Atti* determina in R1250 una forte discontinuità, dato che tutti gli altri libri del manoscritto si allineano alla capitolazione parigina.

95 Ricordo che il particolare ordine dei testi e soprattutto la forte discontinuità codicologica che si ravvisa all'altezza degli *Atti*, collocati a inizio di un nuovo fascicolo, isolati dal resto della raccolta da quattro fogli bianchi e separati dall'*Apocalisse* immediatamente precedente dalla lauda *Amor de caritade*, rendono altamente probabile che la miscellanea si sia progressivamente accresciuta, e che in particolare gli *Atti* siano stati aggregati a un manufatto già costituito (cf. a riguardo Leonardi 1998b, 85-6 e Menichetti 2018, 102). La presenza del solo *Vangelo di Giovanni*, e non dell'insieme dei quattro Vangeli canonici, può spiegarsi in ragione del fatto che la raccolta si inaugura sulla versione italiana delle *Meditationes Vitae Christi*, che ricalca *in extenso* il racconto evangelico. Su quest'ultimo testo, cf. i recentissimi contributi di Montefusco 2021 e Dotto, Falvay, Montefusco 2021.

96 Cf., per questo punto, Menichetti 2018, 130-2.

TranScript e-ISSN 2785-5708
1, 1, 2022, 105-182

alla destinazione o alla funzione associata agli *Atti* da parte di Cavalca al momento della composizione, ma è certamente significativo quanto al contesto di lettura del volgarizzamento, soprattutto entro il XIV secolo.

6 Cavalca 'autore', dal punto di vista delle traduzioni

Grazie alle ricerche ricordate al § 1 e, mi auguro, ai contenuti presentati in questo contributo, il profilo culturale di Cavalca traduttore e, *latu sensu*, mediatore di cultura sta progressivamente definendosi; e c'è da augurarsi che queste ricerche possano essere messe a frutto per contribuire a una migliore comprensione dell'ambiente in cui il frate domenicano ha operato. Il caso degli *Atti* si presta particolarmente, ai miei occhi, a una riflessione sulla nozione di autore applicata al campo delle traduzioni medievali e, ancora, sull'interazione fra ricerca filologica e analisi storico-letteraria.

Come conto di aver dimostrato, Cavalca è un traduttore scrupoloso e attento; il rispetto nei confronti del modello latino non si risolve, a ogni modo, né nella scelta di una tecnica di traduzione pedissequa, né, su un piano più ampio, nell'adozione di una prospettiva storico-culturale e teologica in tutto e per tutto allineata a quella del testo di partenza. Pur non intaccando la generale impostazione di traduzione *ad verbum* – peraltro resa necessaria, come sottolineato da Edoardo Barbieri, dalla natura stessa del testo tradotto, un libro neotestamentario –, le scelte attribuibili a Cavalca si rivelano quindi portatrici di un *sensum* molto ben individuato (e, anzi, il riconoscimento di questo *sensum* potrebbe anche essere proiettato, in direzione più ampia, verso la problematizzazione dell'opposizione canonica fra le due stesse categorie di 'traduzione *ad verbum*' e 'traduzione *ad sensum*'). Aggiunte, tagli, scelte lessicali attualizzanti collaborano alla costruzione di una traduzione degli *Actus apostolorum* non solo provvista di uno stile peculiare, ma anche molto saldamente configurata quanto ai nuclei contenutistici che la orientano.[97] Tanto dal punto di vista retorico-formale che dal punto di vista dei criteri che strutturano la mediazione del contenuto, quindi, gli *Atti* domenicani hanno un coefficiente di autorialità relativamente alto – che pe-

97 Sulla questione dello stile, cf. anche le osservazioni di Verlato (2017, 208-18) e Cerullo (2018, 27-8), in merito ai *Dialogi*: «l'impegno del traduttore è volto […] a delimitare puntualmente gli interventi sull'*ordine delle parole*, e cioè […] la possibilità di esprimere il senso del testo di partenza con una quantità maggiore o minore di parole, coniugando l'esigenza interpretativa di una traduzione il più possibile chiara ma fedele con l'aspirazione retorica al *bel dettato* e alla *bella sentenza*» (citazione da Cerullo 2018, 27; corsivo dell'Autrice). I lavori di Verlato e Cerullo possono essere completati con De Roberto 2019.

TranScript e-ISSN 2785-5708
1, 1, 2022, 105-182

rò soltanto la collazione estesa fra testo di partenza e testo di arrivo permette di percepire.

Da questo punto di vista, dunque, il lavoro su Cavalca traduttore mi sembra costituire un riscontro importante quanto alla produttività di filologia e linguistica testuale per l'approfondimento di testi dallo statuto autoriale di 'secondo grado' quali sono le traduzioni. Il lavoro sui costituenti minimi dei testi – sintassi e lessico – e ancora la riflessione filologica sul rapporto fra un volgarizzamento e la sua fonte consentono di isolare come marcate una serie di modifiche testuali, di scelte lessicali e di opzioni sintattico-retorico-stilistiche che rischiano di passare inosservate anche a una lettura attenta, ma non problematizzata dal punto di vista della storia della tradizione e delle fonti, primarie e secondarie, del testo oggetto di esame. Approfondimenti di questo tipo mi paiono di primaria importanza per un autore come Domenico Cavalca (ma discorsi prossimi sarebbero validi per Brunetto Latini, Bartolomeo da San Concordio, Bono Giamboni), la cui produzione si muove costantemente tra il polo delle traduzioni-adattamento e quello delle scritture originali, con queste ultime che devono molto ai contenuti e alle competenze acquisite per il tramite del lavoro e della riflessione sui testi latini.

La valutazione del 'gradiente di autorialità' dei volgarizzamenti, inoltre, può avvalersi dell'analisi filologica anche sotto un altro punto di vista.[98] È ormai evidente, dopo sei decenni di studi, che tutte le traduzioni medievali, lungo l'ampia parabola che va dagli adattamenti fedeli ai rimaneggiamenti adattativi, presentano uno scoglio difficilmente evitabile nella nozione di autore a essi associata e nell'idea di testualità che all'autore è correlata. Quanto più è marcata l'*auctoritas* associata al testo o ai testi adottati come modello e quanto più il testo romanzo di arrivo è fedele alla micro-struttura (il dettato linguistico) e alla macro-struttura (la successione delle sequenze narrative, l'organizzazione dei materiali) al testo, latino o romanzo, di partenza, tanto più il testo di arrivo rischia, almeno secondo le categorie moderne di letteratura e originalità, di essere giudicato pedissequo, e quindi di finire trascurato laddove si tratta di costruire un quadro storico-letterario di riferimento.[99] Da questo punto di vista,

98 La nozione di 'gradiente di autorialità' è di Varvaro 1999; parla di «livelli di autorialità» Cerullo (2018, 5), che nel corso dello studio che precede il repertorio dei manoscritti della *Legenda aurea* italiana sottolinea anche come «lo stesso statuto di traduzione, che come operazione linguistico-letteraria ha un'identità solo nel rapporto diretto con la fonte latina con la quale si misura» è messo fortemente in questione nel momento in cui un testo, sia esso tradotto dal latino o da altre lingue romanze, è sottoposto a fenomeni di rimaneggiamento, rielaborazione o vera e propria riscrittura, che ne attenuano o ne cancellano il rapporto col modello (Cerullo 2018, 34).

99 Cf. a questo riguardo già le osservazioni di Segre 1964, 24: «l'opera dei volgarizzatori si localizza alla convergenza di un intento divulgativo, preoccupato dalla comprensione del lettore, e di un'aspirazione all'arte, che è l'arte dell'autore tradotto, ri-

le traduzioni bibliche sono forse la tipologia testuale per la quale la 'pressione' del modello sul testo di arrivo è più forte: l'*auctoritas* della fonte prevale totalmente o quasi su quella dei volgarizzatori – nel XIV secolo, abbiamo detto, tutti anonimi tranne Cavalca. Dal punto di vista del pubblico, e soprattutto dei lettori illetterati delle traduzioni, rimane a ogni modo poco chiaro quanto la dinamica fra autore del testo-fonte e traduttore fosse percepita e percepibile, e quanto le scelte riportabili all'uno e le modifiche piuttosto addebitabili all'altro fossero distinguibili e valutate come meritevoli di distinzione. La prospettiva di approfondimento che ho tentato per gli *Atti degli apostoli* cavalchiani al § 5 mi sembra aprire, con tutti i limiti del caso, ancora una volta uno spiraglio. L'analisi delle sillogi manoscritte che trasmettono il volgarizzamento, infatti, parrebbe attestare che il testo ha solo in parte interagito con la tradizione della Bibbia in italiano, venendo spesso trasmesso insieme alle traduzioni agiografiche, fra cui, talvolta, anche quelle dello stesso Cavalca (i *Dialogi* nei mss Firenze, BNC, II.IV.115 e ms Firenze, BML, Red. 127; estratti dalle *Vite dei Santi Padri* nel ms Firenze, BNC, II.IV.56). Dal punto di vista dei lettori, quindi, la marcatura autoriale degli *Atti* di Cavalca – resa esplicita, abbiamo detto, dal Prologo – potrebbe aver contato e, in particolare, aver pesato in favore dell'organizzazione di raccolte miscellanee dedicate ai testi di questo autore, o nelle quali, a ogni modo, essi avevano un ruolo di primo piano.

cercata nei particolari della sua prassi stilistica, ed è, anche, l'arte del traduttore; nel vario risultato di questa incidenza possiamo rinvenire le singole soluzioni – e il senso della ricerca».

TranScript
1, 1, 2022, 105-182
e-ISSN 2785-5708

Bibliografia

BAI = Dalarun, J.; Leonardi, L. (a cura di) (2003). *Biblioteca agiografica italiana. Repertorio di testi e manoscritti, secoli XIII-XIV*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo. `http://www.mirabileweb.it`.

Barbieri, E. (1996). «Lo Ps. Marcellus brevior in una traduzione italiana del Trecento». *Apocrypha. Revue internationale des littératures apochryphes*, 7, 205-24.

Barbieri, E. (1998). «Domenico Cavalca volgarizzatore degli *Actus Apostolorum*». Leonardi 1998a, 291-328.

Baudi di Vesme, C. (a cura di) (1851). *Dialogo di santo Gregorio volgarizzato. Testo di lingua ridotto alla vera lezione*. Torino: Stamperia Reale.

Bürgel, M. (2017). «Il bene comune tra fede, etica ed idolatria: l'originalità del Cavalca volgarizzatore». *Medioevo romanzo*, 41, 364-89.

Bürgel, M. (2018). «Per l'edizione dell'*Esposizione del Credo* di Domenico Cavalca». *Studi e problemi di critica testuale*, 97, 9-65.

Cerullo, S. (2018). *I volgarizzamenti italiani della "Legenda aurea". Testi, tradizioni, testimoni*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.

Chiesa, P. (1987). «*Ad verbum* o *ad sensum*? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo». *Medioevo e Rinascimento*, 1, 1-51.

Cicchella, A. (2014). «Volendo a pitizione e per devozione. Gli *Atti degli Apostoli* volgarizzati da Domenico Cavalca: storia e stile». *Rivista di letteratura italiana*, 1, 9-29.

Cicchella, A. (a cura di) (2019). *Domenico Cavalca: Volgarizzamento degli "Atti degli Apostoli"*. Firenze: Accademia della Crusca.

Conte, M. (2020). *Il "Libro degli Ammaestramenti degli antichi" di Bartolomeo di San Concordio. Edizione critica e studio della tradizione* [tesi di dottorato]. Venezia; Zurich: Università Ca' Foscari; Universität Zurich.

Conte, M. (2021). «Osservazioni sulla traduttologia domenicana». Bischetti, S. et al. (a cura di), *Toscana bilingue (1260 ca.-1430 ca.). Per una storia sociale del tradurre medievale*. Berlin; Boston: De Gruyter, 381-404. `https://doi.org/10.1515/9783110702231-018`.

Delcorno, C. (1979). «Domenico Cavalca». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXII. `https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-cavalca_(Dizionario-Biografico)/`.

Delcorno, C. (1992). *Cinque vite di eremiti*. Venezia: Marsilio.

Delcorno, C. (a cura di) (2009). *Domenico Cavalca: Vite dei santi Padri*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.

Delcorno, C. (2010). «Beatrice predicante (*Par.* XXIX, 85-126)». *L'Alighieri*, 35, 111-31.

Delcorno, C. (2016). *Città e deserto. Studi sulle "Vite dei Santi Padri" di Domenico Cavalca*. Spoleto: CISAM.

Delcorno, C. (2016a). «Un modello per laici e religiosi». Delcorno 2016, 53-80 [in precedenza edito sotto il titolo «La traduction toscane des *Vitae Patrum*. Un modèle pour le laïcat et pour les religieux à la fin du Moyen Âge». Berndt, R.; Fédou, M. (éds), *Les réceptions des Pères de l'Eglise au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale = Congrès du Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris* (11-14 juin 2008). Münster : Aschendorff Verlag, 2013, 867-89].

Delcorno, C. (2017). «Domenico Cavalca traduttore di testi religiosi. Il volgarizzamento delle *Vitae Patrum*». Leonardi, Cerrullo 2017, 3-36 [accolto anche in Delcorno 2016, 239-71].

Del Popolo, C. (2007). «Una predica in volgare di 'Frater Benedetuccius' da Orvieto». *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 77, 199-233.

De Roberto, E. (2019). «Raccontare il miracolo nel Medioevo italiano. Aspetti pragmatici e testuali della letteratura miracolistica in volgare». Colombo, M.; Pellegrini, P.; Pregnolato, S. (a cura di), *Storia sacra e profana nei volgarizzamenti medievali. Rilievi di lingua e di cultura*. Berlin; Boston: De Gruyter, 41-84.

Dionisotti, C. (1967). *Geografia e storia della letteratura italiana*. Torino: Einaudi.

Dotto, D.; Falvay, D.; Montefusco, A. (a cura di) (2021). *Le "Meditationes Vitae Christi" in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115. Edizione, commentario e riproduzione del corredo iconografico*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari. http://doi.org/10.30687/978-88-6969-509-4. Filologie medievali e moderne 24. Serie occidentale 20.

Dufner, G. (1968). *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*. Padova: Editrice Antenore.

Fischer, B.; Gribomont, J.; Sparks, H.F.D.; Thiele, W.; Weber, R. (eds) (1983). *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Fitzmyer, J.A. (2003). *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*. Brescia: Queriniana. Trad. di: *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1998.

Flood, D. (ed.) (2001). *Peter of John Olivi on the "Acts of the Apostles"*. Saint Bonaventure (NY): The Franciscan Institute; Saint Bonaventure University.

Küng, H. (2010). *Cristianesimo*. Milano: Rizzoli.

Leonardi, L. (1996). «'A volerla bene volgarizzare…'. Teoria della traduzione biblica in Italia (con appunti sull'*Apocalisse*)». *Studi medievali*, 37, 171-201.

Leonardi, L. (a cura di) (1998a). *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento / La Bible en italien au Moyen Âge et à la Renaissance = Atti del Convegno internazionale* (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996). Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo.

Leonardi, L. (1998b). «Versioni e revisioni dell'Apocalisse in volgare». Leonardi 1998a, 37-92.

Leonardi, L. (2012). «The Bible in Italian». Marsden, R.; Matter E.A. (eds), *The New Cambridge History of the Bible*. Vol. 2, *From 600 to 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 268-87. https://doi.org/10.1017/CHOL9780521860062.

Leonardi, L.; Cerullo, S. (a cura di) (2017). *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano: "translatio studii" e procedure linguistiche*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini. mediEVI 13.

Leonardi, L.; Menichetti, C.; Natale, S. (a cura di) (2018). *Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo. Catalogo dei manoscritti (secoli XIII-XV)*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini. Biblioteche e archivi 32.

Menichetti, C. (2018). «Il Nuovo Testamento in volgare italiano: versioni e sillogi». *Studi di filologia italiana*, 76, 91-160.

Morard, M.; Gibiino, F. (éds) (2016-17). *Biblia latina cum Glossa ordinaria* [editio Adolph Rusch, Strasbourg, 1481, correcta et emendata ex manuscriptis selectis].

Morard, M. (éd.). *Glossae Sacrae Scripturae electronicae*. Paris: CNRS-IRHT. http://gloss-e.irht.cnrs.fr.

Montefusco, A. (2021). *Arctissima Paupertas. Le "Meditationes Vitae Christi" e la letteratura francescana*. Spoleto: CISAM.

Natale, S. (2014). «Codici e forme dei volgarizzamenti della Bibbia. I profeti minori e la formazione della 'tradizione organica' dell'Antico Testamento». *Medioevo romanzo*, 38, 338-84.

Natale, S. (2015). «Les manuscrits de la Bible en italien (XIVe-XVe siècles). Esquisse d'une analyse quantitative». Ruzzier, C.; Hermand, X. (éds), *Comment le Livre s'est fait livre = Actes du colloque international organisé à l'Université de Namur* (23-25 mai 2012). Turnhout: Brepols, 187-206.

Nesti, F. (a cura di) (1837). *Volgarizzamento degli Atti degli Apostoli di Fra Domenico Cavalca*. Firenze: Pezzati.

PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (1844-65). Accurante J.P. Migne. Parisis.

Rainini, M. (2017). «'Firmiter credimus'. Premesse teologiche e obiettivi polemici della costituzione I del Concilio Lateranense IV». *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio = Atti del LIII Convegno storico internazionale* (Todi, 9-12 ottobre 2016). Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 111-56.

Salvadori, E. (2004). «Fra Domenico Cavalca nelle fonti documentarie pisane del secolo XIV». *Memorie domenicane*, n.s., 35, 101-35.

Segre, C. (1964). *Volgarizzamenti del Due e Trecento*. Torino: UTET.

TLIO = *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*. http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/.

Vaccaro, G. (2018). «L'arte del dire e del tacere. Un censimento dei manoscritti del *De doctrina tacendi et loquendi* nei volgari italiani». De Martino, D. (a cura di), *«Significar per verba». Laboratorio dantesco = Atti del convegno* (Università di Udine, 22-23 ottobre 2015). Ravenna: Longo Editore, 203-63.

Varvaro, A. (1999). «Il testo letterario». Boitani, P.; Mancini, M.; Varvaro, A. (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*. 2. *Il Medioevo volgare*, vol. I/1. Roma: Salerno, 387-422.

Verlato, Z. (2017). «'Sforzandomi di seguitare le parole dove convenevolmente potrò'. 'Lettera' e 'senso' nelle traduzioni italiane dei *Dialogi* di Gregorio Magno». Leonardi, Cerrullo 2017, 181-223.

Volpi, M. (2015). «'Diremmo come li pone frà Thomaxe d'Aquino'. Appunti linguistici su due volgarizzamenti trecenteschi del *De articulis fidei*». *Medioevo letterario d'Italia*, 12, 139-72.

Zanchetta, M. (a cura di) (2010). *Il Pungilingua di Domenico Cavalca (edizione)* [tesi di dottorato]. Padova: Università degli Studi di Padova.

Zanchetta, M. (a cura di) (2015). *Domenico Cavalca: Specchio de' peccati*. Firenze: Franco Cesati.

Zinelli, F. (1998). «'Donde noi metremo lo primo in franceschо'. I *Proverbi* tradotti dal francese e il loro inserimento nelle sillogi bibliche». Leonardi 1998a, 146-99.

Zinelli, F. (2000). «Ancora un monumento dell'antico aretino e sulla tradizione italiana del *Secretum secretorum*». Beccherucci, I.; Giusti, S.; Tonelli, N. (a cura di), *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*. Firenze: Le Lettere, 509-61.

e-ISSN 2785-5708

TranScript
Vol. 1 – Num. 1 – Aprile 2022

L'*Enfer* de Dante en moyen français : entre respect de la source et ambitions du traducteur

Véréna Stockebrand
Université Libre de Bruxelles, Belgique

Abstract This paper focuses on the most ancient French translation of Dante's *Inferno* known to this day (Torino, BNU, L.III.17). More specifically, this article studies the first six cantos. The translation is analysed with consideration to three aspects. Firstly, it is compared to the contemporaneous translations to Middle French, between the 15th and 16th centuries, with a focus on methods, conceptualisation of translation, and translators' goals. Secondly, the *Enfer* is studied as a translation of Dante's work by describing the translator's strategies towards their source. Several linguistic elements are thus discussed, which manifest a will to remain true to the original work, nuanced by some translating mechanisms that show the opposite behaviour. Thirdly, the translation is studied as a literary object *per se*, through an analysis of stylistic elements that the translator kept or introduced. These three aspects allow a global judgment of the text and highlight its qualities, which will need to be extended to the whole *Enfer*.

Keywords Dante's Commedia. Inferno. Medieval translation. Middle French. Dante's reception in France.

Sommaire

Peer review
Submitted 2021-11-17
Accepted 2022-02-04
Published 2022-04-29

Open access

Citation Stockebrand, V. (2022). "L'*Enfer* de Dante en moyen français : entre respect de la source et ambitions du traducteur". *TranScript*, 1(1), 183-204.

DOI 10.30687/TranScript/2785-5708/2022/01/006

1 Introduction

Dans le *Convivio*, Dante Alighieri s'exprimait en ces termes sur la traduction des textes poétiques :

> E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può della sua loquela in altra transmutare sanza rompere tutta la sua dolcezza ed armonia. (Fioravanti, Giunta 2019, 58)

S'imaginait-il un jour que ses œuvres deviendraient elles-mêmes objets de traduction ? Proférait-il ainsi un avertissement à l'adresse de ses futurs traducteurs ? Force est en tout cas de constater que les œuvres de Dante ont longtemps intimidé les traducteurs francophones, notamment la *Commedia* : la première traduction française que nous connaissons, qui ne concerne que l'*Enfer*,[1] apparait près de deux siècles après la mort de Dante, entre la fin du XV^e^ siècle et le premier tiers du XVI^e^ siècle.

Depuis l'unique édition complète de l'*Enfer* à ce jour, réalisée par Morel (1897, 1 : 3-191), le ms L.III.17 a sporadiquement suscité l'intérêt des érudits. La contribution de Camus (1901) a été la plus déterminante. Depuis l'article de Bertolino (2012), l'intérêt pour le texte est allé grandissant. Ainsi, les questions essentielles liées au texte, surtout celles de sa datation et de ses sources, ont été soulevées et ont même trouvé quelques éléments de réponse. En revanche, l'*Enfer* est encore peu étudié en tant qu'objet littéraire : à notre connaissance, les études qui s'intéressent à cet aspect sont rares. Ainsi, l'une des études de Vignali (2017b) se concentre sur le cinquième chant et l'expression des sentiments. Marfany (2017) n'analyse la traduction française que marginalement, elle aussi via le cinquième chant. Cifarelli (2018) a fourni une étude approfondie du chant XIII.

Les composantes formelles témoignent pourtant d'entrée de jeu de l'intérêt de l'*Enfer* : il s'agit d'une traduction, vers par vers, de l'*Inferno*. Chaque chant français comporte le même nombre de vers qu'en italien. Le texte adopte la *terza rima* de Dante et traduit les hendécasyllabes italiens par des alexandrins. L'on peut d'emblée constater que cette première traduction se place sous le signe du renouvellement des formes françaises, puisque le traducteur est l'un des premiers auteurs – sinon le premier – à employer la rime tierce en français (Kastner 1904, 242). Quant au choix de l'alexandrin, il est également surprenant pour l'époque de composition, ce vers ayant été délaissé par les poètes au XV^e^ siècle, avant d'être réintroduit au cours du XVI^e^ siècle (245).

Cette contribution est issue d'un chapitre de notre mémoire, défendu en juin 2021 à l'Université libre de Bruxelles (ULB).

1 Torino, BNU, L.III.17.

Cet article se propose d'étudier la traduction selon trois axes. Nous la situerons d'abord par rapport aux traductions vers le moyen français qui lui sont contemporaines, au tournant des XV^e^ et XVI^e^ siècles, et en particulier par rapport aux méthodes, à la conceptualisation de la traduction et aux objectifs poursuivis par les traducteurs. Cela nous permettra ensuite de nous intéresser à deux autres questions : comment le traducteur de l'*Enfer* translate sa source, et dans quelle mesure il fait œuvre littéraire. L'*Enfer* sera donc évalué, d'une part, comme traduction de Dante. En nous basant sur les six premiers chants, nous mettrons en évidence les stratégies déployées par le traducteur par rapport à sa source, par l'exposition d'éléments syntaxiques et lexicaux qui témoignent tantôt d'une volonté de fidélité à la source, tantôt d'une prise de distance par rapport à celle-ci. D'autre part, la traduction sera abordée comme objet littéraire en soi, par l'étude des aspects stylistiques présents dans le texte, pour déterminer *in fine* où il est possible de percevoir la « voix du traducteur » (Marfany 2017, 10).

2 L'*Enfer* et les traductions médiévales et renaissantes

Nous ne reviendrons pas ici sur la problématique de la datation du texte même de l'*Enfer*.[2] Néanmoins, nous rappellerons que les filigranes observables dans le codex semblent indiquer que le manuscrit pourrait avoir été réalisé entre 1492 et 1533. En outre, les sources des textes italien et français présents dans le manuscrit fixent provisoirement le *terminus post quem* de la composition de la traduction à 1491. Elle s'inscrit donc dans une période charnière, entre les XV^e^ et XVI^e^ siècles, qui marque généralement la transition du Moyen Âge vers l'époque moderne via la Renaissance. Cette époque correspond à un âge d'or de la traduction (Galderisi 2017, 17) qui dépasse les limites d'un siècle et est à part dans l'histoire des traductions en français (Duché 2015, 7).

Selon la découpe opérée par l'équipe de Duché (2015, 1266), l'*Enfer* se situe dans la première phase du développement des traductions (1470-1525), juste avant que s'amorce l'intérêt pour les langues vernaculaires et pour les traductions réalisées à partir de celles-ci. En ce qui concerne plus précisément les traductions françaises depuis l'italien, elle survient dans la première période dégagée par Balsamo (2009, 20-2), s'étendant du début du XVI^e^ siècle aux années 1530-35. Les traductions de l'italien y sont encore rares, en particulier celles de textes littéraires, qui ne commencent à être traduits

[2] Nous renvoyons aux contributions de Bertolino (2012) et Vignali (2015; 2017a) pour un exposé approfondi de ces questions.

que vers 1530. En fonction de la date de sa composition, l'*Enfer* joue donc un rôle précurseur dans le domaine des traductions françaises.

Situons à présent l'*Enfer* par rapport à quelques caractéristiques des traductions qui lui sont contemporaines : les méthodes employées, l'évolution de la notion et les objectifs des traducteurs.

Lorsque l'on s'interroge sur les façons de traduire, intervient l'« éternel débat des traducteurs tiraillés entre la lettre et l'esprit » (Chavy 1981, 292) ; entre les traductions *ad verbum* et *ad sensum*. Sur cette base, on ne peut opérer de distinction chronologique entre un Moyen Âge profondément désinvolte (Chavy 1974, 557) face à ses sources et une Renaissance absolument humaniste, strictement fidèle aux textes. En fait, les deux pratiques coexistent, et le choix de l'une ou l'autre peut être conditionné, entre autres, par le genre littéraire concerné. Ainsi, les textes sacrés, puis philosophiques et juridiques, nécessitaient une plus grande fidélité à la source que d'autres domaines, et étaient davantage traduits mot à mot (Buridant 2011b, 343), c'est-à-dire *ad verbum*. Cette technique exprimait alors un profond respect de l'auteur, considéré comme autorité. La méthode de traduction est donc intimement liée à la question de la fidélité à la source. L'*Enfer*, qui conserve bien souvent la place des mots italiens et leur nature grammaticale, comme Vignali (2017b, 108) l'a déjà remarqué, semble de prime abord une traduction *ad verbum*. Nous aurons l'occasion de nuancer cette hypothèse.

Pour respecter le sens, les traducteurs médiévaux mêlaient bien souvent traduction, glose et interpolations, qu'elles soient morales ou érudites (Chavy 1974, 560). Mais, dès la fin du XIVe siècle (Capelli 2011, 228), s'amorce une mutation dans la conception de la traduction et le statut des textes-sources qui ne cessera de s'affirmer au cours du XVIe siècle. On se dirige vers une distinction de plus en plus forte entre la source et sa traduction (Zink 2007, 456) et une séparation plus nette du travail de l'auteur de celui du traducteur. La traduction s'affranchit progressivement des gloses et commentaires. Le XVIe siècle poursuit certaines tendances médiévales quant à la malléabilité du texte-source (Buridant 1983, 132-3), mais la traduction au sens moderne (133), c'est-à-dire de « miroir fidèle de l'original » (136), émerge. Pour l'*Enfer*, cela se manifeste notamment dans la présence de la source en regard de la traduction dans le codex, et bien sûr dans le choix d'une traduction strictement vers par vers. Mais il s'agit d'un long processus, et au XVIe siècle, les traducteurs qui y contribuent demeurent une minorité (Chavy 1981, 292) : on continuera au cours du siècle à privilégier le respect du sens à celui de la lettre (Duché 2015, 230).

Cette amorce de changement conceptuel va de pair avec un nouvel objectif que se fixent les traducteurs. À la Renaissance, on ne traduit plus (seulement) pour l'édification morale ou la gloire de Dieu, mais pour illustrer la langue française (Bertolino 2018, 2) et l'élever à hau-

teur de langues déjà renommées (Delisle, Woodsworth 1995, 37), notamment l'italien (Van Hoof 1991, 39), illustré par des chefs-d'œuvre reconnus comme autorités : le *Décaméron* est par exemple traduit dès le début du XVe siècle (Galderisi 2011, 2 : 1161). Dès lors, dans la lignée de cet objectif d'illustration de la langue, la traduction depuis l'italien se fait enjeu politique, voire nationaliste : à défaut d'avoir pu mener à terme la *translatio imperii* lors des guerres d'Italie, c'est une *translatio studii* qui a lieu vers la France (Bertolino 2018, 2) par l'intermédiaire des traductions et des modèles littéraires, désormais asservis à la langue nationale française dont il faut montrer, sinon la supériorité, au moins l'équivalence (Balsamo 1998, 90). De façon générale en effet, la traduction n'assure pas la gloire de l'œuvre traduite, mais constitue son assimilation en vue de « l'édification du monument royal de la langue française » (90).

En outre, un autre objectif émerge, plus esthétique. La poésie est généralement traduite en vers (Duché 2015, 1165), mais la difficulté de cette procédure est reconnue (Buridant 2011a, 109). Lorsqu'elle est réussie, cela révèle donc le génie du traducteur (Duché 2015, 998). Une traduction en vers, au XVIe siècle, se veut en effet œuvre littéraire au même titre que son original (Chavy 1981, 296). Si la forme de composition est respectée, cela implique pourtant bien souvent des aménagements, non seulement pour correspondre au schéma métrique et rimique de la langue d'arrivée (Buridant 2011b, 371) mais aussi pour traduire dans un beau style, ce qui représente un souci récurrent des traducteurs (Larwill 1934, 55).

Ceux-ci ont aussi la mission de rendre le texte traduit le plus clair possible, ce qui se manifeste par une tendance à l'amplification (41) : un vers dans la source est souvent rendu par plusieurs vers en français, pour expliciter au mieux ce qu'a voulu dire l'original ; et la stratégie des « termes convergents » (Chavy 1974, 564), qui consiste à expliquer un mot difficile par un ou plusieurs synonymes ou mots proches (Buridant 1983, 131), est également largement répandue. Cependant, certaines techniques, liées aux limites de la langue ou des connaissances des traducteurs, vont à l'encontre de cet objectif : le recours aux calques, lexicaux ou syntaxiques, à partir de la langue originale (Bianciotto 1997, 196) ; la création de néologismes, empruntés ou simplement transcrits depuis la langue-source (Wittlin 1976, 603-4) lorsque les traducteurs ne connaissent pas un mot ou lorsque leur propre langue leur fait défaut.

TranScript
1, 1, 2022, 183-204
e-ISSN 2785-5708

3 L'*Enfer* comme traduction de Dante

À présent, observons de plus près l'*Enfer* pour comprendre comment les méthodes, concepts et objectifs exposés ci-dessus se manifestent dans le texte. Nous organiserons nos observations en relevant d'abord ce qui témoigne du souhait du traducteur de correspondre au maximum à son modèle, puis en nous attardant sur les éléments qui illustrent *de facto* l'attitude opposée.

Textuellement, les « isotopies » (Bianciotto 1997, 195) touchent aussi bien la syntaxe que le lexique. Du point de vue de la syntaxe, comme nous l'avons mentionné, l'ordre des mots de la source est bien souvent reproduit, et le traducteur s'efforce aussi de conserver la nature des mots employés par Dante. La traduction suit « pas à pas le modèle » (199) et, en général, la souplesse du moyen français permet de rendre l'italien sans causer d'incompréhension pour le lecteur.

Le lexique fournit des éléments d'analyse intéressants, en ce qu'il manifeste une volonté de proximité lexicale avec le modèle. En dehors de binômes synonymiques, dont nous parlerons plus loin, on note en effet peu d'expressions traduisant l'italien à l'aide de mots d'origine différente, gage pourtant, d'après Wittlin (1976, 603), du talent du traducteur.

Voyons quelques exemples. Le traducteur donne parfois la préférence à des mots rares, étymologiquement proches de l'italien, plutôt qu'à une leçon plus claire, mais aussi plus éloignée de l'original (Di Stefano 1996, 574). Prenons par exemple le vers II, 48 : *Comme ung cheval paoureux qui par faulx veoir s'enombre*. *S'enombrer* entend imiter l'italien *ombra*,[3] mais n'a pas un sens évident en français. Pour la forme pronominale d'*enombrer*, le DMF donne le sens religieux de « s'incarner », qui est à rejeter. Gdf propose le sens de « se couvrir d'ombre ». Huguet (3 : 466a) ne relève pas de forme pronominale mais propose le sens figuré d'« ombrager » qui nous parait convenir pour traduire *s'enombrer*, dans la mesure où ce verbe peut signifier en français moderne « s'effaroucher » (TLFi).

Considérons encore le mot *duc*, qui apparait à plusieurs reprises. Il apparait pour la première fois dans le texte au vers II, 140 : *Tu seras le myen duc, tu seigneur et tu maistre*, puis au vers III, 94 *Le duc a luy* ; etc. *Duc* traduit chaque fois l'italien *duca*, 'guide', dont il reste proche. Or, ce sens, hérité de l'étymon latin *dux*, « guide » (Gaffiot, s.v. « dux »), est encore rare pour *duc* en moyen français : il n'est pas relevé par Godefroy (GdfC 9 : 417c), le DMF (s.v. « duc »), Mts (1075b) ou le FEW (3 : 195b-197a). En revanche, on le trouve au XVI^e^ siècle (Huguet 3 : 281b).

De la même façon, le mot *moucherons* est utilisé au vers III, 65 *Estoient nudz et picquez de moucherons divers* pour traduire l'italien

3 Toutes les citations de la *Commedia* sont tirées de l'édition de Petrocchi 1966-67.

e-ISSN 2785-5708

mosconi. Le mot y a donc le sens qu'on lui connait aujourd'hui, de petit diptère proche de la mouche (TLFi, s.v. « moucheron »). Ce sens n'est toutefois pas attesté dans le DMF, ni chez Huguet. Il n'est pourtant pas inédit : d'après le FEW (6/3 : 250a) et GdfC (10 : 180a), sa première attestation remonte aux alentours de 1300. D'après TL 6 : 317 et Mts 2294b, on le trouve aussi déjà dans un manuscrit de la fin du XIII[e] siècle de *La Conquête de Constantinople* de Robert de Clari, texte datant du début du siècle ; Tobler et Lommatzsch relèvent aussi une occurrence dans le manuscrit *L* de *Renart le nouvel* datant de la fin du XIII[e] siècle. Un peu plus tard, le mot est employé aux alentours de 1350 dans les *Histoires tirées de l'Ancien Testament* (FEW), et enfin, d'après GdfC et TL, dans le glossaire latin-français *Olla Patella*, que l'éditeur Scheler situe entre les XIII[e] et XV[e] siècles. Le DEAFpré ajoute quelques occurrences à cette liste, et ferait même remonter la première occurrence du mot à la fin du XI[e] siècle. L'on peut constater que la liste des occurrences du mot avec le sens actuel est réduite : il s'agissait encore d'un mot rare à l'époque de la composition de l'*Enfer*. Pourtant, le traducteur l'emploie naturellement.

Certains cas isolés d'isomorphismes (Bianciotto 1997, 195) paraissent, quant à eux, complètement étrangers au système lexical du moyen français et s'apparentent donc davantage à des calques de l'italien, des néologismes de forme ou de sens « constitués par transfert et simple adaptation formelle du modèle italien » (196). Citons par exemple le verbe *me flacque*, placé dans la bouche de Ciacco au vers VI, 54 : *Or, ainsi que tu voys, a la pluye me flacque*. Le verbe est bien sûr calqué sur l'italien *mi fiacco*, de *fiaccare*, « s'affaiblir » (GDLI 5 : 897c). En français médiéval, *flacquer* est une forme rare et le sens italien n'est pas attesté. Le mot est absent chez Matsumura et inconnu du DEAF. Gdf 4 : 24b-c relève le sens de « former une flaque » et celui de « clapoter ». Le DMF donne le sens de « lancer rudement » (s.v. « flaquer ») mais ne liste que deux occurrences. Huguet 4 : 123a donne les sens de « clapoter » et de « lancer violemment », et en relève respectivement deux et une seule occurrences. Pour le vers qui nous occupe, il faut plutôt chercher du côté de l'étymon latin *flaccus*, « flasque » (Gaffiot, s.v. « flaccus »). *Flacquer* est donc à rapprocher du verbe *flachir*, « s'affaiblir » (Gdf 4 : 16a), sens qui n'est pas attesté pour cette forme du verbe.

Relevons aussi l'expression *en bicle* qui est utilisée au vers VI, 91 : *Les yeulx droitz tourdit lors en bicle, de travers*. Elle est calquée sur l'italien *in biechi* et nous la traduisons par « en louchant ». *Bicle* est une forme de *bigle*, « louche » (Huguet 1 : 579b-580a). Huguet, comme le DMF, ne relèvent qu'un emploi adjectival de ce mot, qui peut à l'occasion être substantivé. Ici, *bicle* est employé dans une locution prépositionnelle tout à fait inconnue des dictionnaires du moyen français.

Certains calques apparaissent à des passages obscurs du texte dantesque, l'on peut donc y voir l'indice d'une difficulté, voire d'une

incapacité de traduire efficacement de la part du traducteur. Nous nous attarderons sur deux expressions en particulier, qui constituent encore toutes deux des énigmes de l'exégèse dantesque. Comme nous le verrons, elles ne sont pas résolues par le traducteur, reportant directement la difficulté sur le lecteur (Wittlin 1976, 601).

Le vers I, 105 donne *Et naissance entre feultre e feultre il reprandra*. En l'absence d'autre sens attesté en moyen français convenant pour le mot *feultre*, il convient de le traduire par « feutre » (DMF, s.v. « feutre »), sens que peut également avoir l'italien *feltro* (v. I, 105). Il doit s'agir d'une traduction *ad verbum* de l'italien, puisque pour *feltro*, l'*Enciclopedia Dantesca* nous dit ceci :

> Ricorre in un solo luogo della *Commedia* (*If* I 105), in un'espressione volutamente enigmatica che sembra resistere a tutti gli sforzi dell'ermeneutica dantesca. (Bosco 1970-78, 2 : 833b)

Au fil des siècles de commentaires dantesques, de nombreuses interprétations ont été formulées autour de ce vers. Il traduit, selon les commentateurs, tantôt l'origine humble du sauveur, tantôt les circonstances astrologiques de sa naissance ; son origine géographique, entre Feltre et Montefeltro, ou encore son élection démocratique, le feutre désignant alors par métonymie les urnes qui servaient aux élections (Fosca, « Inferno 1. 101-105 », sur le *Dartmouth Dante Project*). Bosco et Reggio (1979, 15) suggéraient aussi l'évocation de l'habit religieux. Le traducteur a pu ne pas comprendre ce passage obscur et se contenter de le transposer en français. Mais l'usage du mot *feultre*, qui ne donne pas lieu à autant de spéculations que la leçon italienne, révèle peut-être l'interprétation choisie par le traducteur : celle d'un libérateur qui sera humble.

Au vers II, 18, on trouve la tournure *et qui et quel*. C'est une traduction mot à mot de l'italien *e 'l chi e 'l quale*, sans doute un passage du vers que le traducteur n'a pas compris et a rendu très littéralement. En effet, ce syntagme a suscité plusieurs interprétations parmi les commentateurs du texte italien. Calqué sur l'usage latin de *quis* et *qualis* dans une structure elliptique, il semblerait que *chi* et *quale* qualifient Énée. Ils désigneraient, respectivement, les qualités qui lui viennent de ses ancêtres, et celles qui lui sont propres (Wilkins 1918). L'usage de cette tournure dans la traduction française rend le passage obscur.

Qu'ils soient admissibles en moyen français – comme c'est généralement le cas – ou non, ces isomorphismes démontrent en tout cas le « poids de la source » (Bianciotto 1997, 195) sur le travail du traducteur. La volonté d'en rester très proche semble donc inscrite dans la versification, la syntaxe et le lexique d'un texte qui se présente, à première vue, comme une traduction *ad verbum* de son modèle. Par conséquent, on devrait, en termes de longueur, arriver à une cer-

taine équivalence entre source et traduction (Wittlin 1976, 603). Or, on constate une différence statistique : en moyenne, et sur base des six premiers chants, le texte français comporte, par chant, 255 mots de plus que le texte italien. La traduction est donc plus longue d'environ 28,1%. Ce constat statistique pousse à l'investigation, et il s'agira donc à présent d'expliquer ces différences de longueur en nous intéressant aux phénomènes variés qui les causent.

Ces différences correspondent à des écarts par rapport au modèle. En effet, le traducteur n'hésite pas à s'en éloigner lorsqu'une trop grande proximité entraverait la compréhension du texte. Ces écarts ont deux raisons principales, qui peuvent se combiner : la volonté de rendre le texte compréhensible et celle de faire œuvre littéraire. Ces prises de distance se manifestent dans la syntaxe et dans le lexique : ci-dessous, nous les traiterons dans cet ordre. Au niveau syntaxique, le souci esthétique du traducteur est visible dans sa gestion de certaines tournures abondantes en italien, qu'il contourne pour rendre sa traduction plus naturelle : nous nous pencherons ici sur l'emploi « typique de l'italien, mais exigeant souvent une expression différente en français » (Colombo Timelli 1997, 303) des infinitifs substantivés. Les six premiers chants de l'*Inferno* en donnent plusieurs occurrences. En voici quelques exemples, organisés par infinitifs italiens, pour mettre en évidence les divers traitements d'un même lexème italien.

Tableau 1 Traitement des infinitifs substantivés

I, 31	*al cominciar*	*commançant*
II, 42	*nel cominciar*	*son commancement*
III, 24	*al cominciar*	*au commancer*
II, 126	*'l mio parlar*	*le mien doulx langaige*
III, 81	*del parlar*	*dy*
IV, 51	*il mio parlar*	*mon parler*
IV, 105	*'l parlar*	*le parler*
II, 139	*un sol volere*	*un vouloir*
V, 84	*dal voler*	*d'ardant desir*
III, 80	*'l mio dir*	*mon parler*
III, 129	*'l suo dir*	*son dire*
IV, 147	*il dir*	*le parler*
II, 48	*falso veder*	*faulx veoir*
IV, 120	*del veder*	*en les voyant*
IV, 64	*l'andar*	*d'aller*
V, 22	*lo suo fatale andare*	*la sienne destinee*

L'on peut remarquer qu'un même infinitif italien n'est pas toujours traduit de la même façon, ni même par le lexème correspondant en

français. Sur les six chants étudiés, en moyenne, 39% des infinitifs substantivés sont traduits par d'autres formes verbales, contre 32% d'infinitifs traduits par des substantifs. Seuls 29% sont traduits par des infinitifs substantivés français. En moyen français comme au XVIe siècle, tout infinitif peut être employé comme un substantif (Gougenheim 1974, 138) : les conserver aurait été une solution facile pour le traducteur, mais il choisit d'enrichir sa traduction en recourant à des constructions variées.

Au niveau du lexique, signalons en premier lieu une tendance à l'éclaircissement. À de nombreuses reprises en effet, le traducteur se sert des commentaires de l'œuvre qu'il avait à disposition ou de ses propres connaissances pour rendre le texte moins obscur : en nommant des personnages explicitement quand Dante ne le fait pas, en reformulant des expressions, ou en ajoutant de l'information pour rendre le texte plus transparent. C'est ainsi que l'on trouve *l'avversario d'ogne male* rendu en traduction par *Dieu, de tout mal adversaire* (v. II, 16) ; la métaphore du *Vas d'elezïone* explicitée par *sainct Paoul, vaisseau d'electïon* (v. II, 28), les *sospesi* glosés par *ceulx qui n'auront Enfer ne Paradis* (v. II, 52), par exemple.

On trouve également le mécanisme des binômes, voire trinômes, de « termes convergents » (Chavy 1974, 564) qui traduisent un seul terme italien. Le recours à cette stratégie peut s'expliquer par le niveau de maîtrise de l'italien d'un traducteur soucieux de rendre au mieux les nuances du texte-source, au même titre cependant que les contraintes métriques ou la « cadence de la phrase » (Larwill 1934, 51), ou encore les habitudes de langage ou de composition littéraire. Cette tendance à la redondance, héritée justement de la traduction, est en effet devenue un véritable « tic littéraire » jusqu'à la fin du XVIe siècle (Chavy 1974, 564). Nous en présentons quelques exemples ci-dessous.

Tableau 2 Usage de termes convergents

I, 6	*rinova*	*renouvelle et me dure*
I, 56	*perder*	*perdre et gaster*
I, 75	*superbo*	*superbe et robuste*
I, 83	*'l lungo studio e'l grande amore*	*l'amour grant, le long estude et cure*
II, 67	*movi*	*te bouge et t'en va*
II, 117	*presto*	*viste et preste*
III, 44	*lamentar*	*Plaindre et crier […] et lamenter*
III, 60	*viltade*	*vilté et meschance*
III, 74	*pronte*	*hative et si prompte*
IV, 6	*conoscer*	*cognoistre et sçavoir*
IV, 18	*al mio dubbiare*	*doubte ou soucy*
IV, 94	*bella*	*noble et belle*

V, 4	*ringhia*	*brait, tanse et menasse*
V, 27	*pianto*	*pleurs, plainctz et cris*
V, 75	*leggeri*	*victes et legiers*
VI, 11	*riversa*	*tumbe et verse*
VI, 53	*colpa*	*coulpe et vice*
VI, 109	*maladetta*	*mauldicte et infecte*

On remarque que les répétitions touchent principalement les verbes, les substantifs et les adjectifs, avec une majorité de verbes dédoublés : sur un échantillon de soixante binômes ou trinômes dus au traducteur dans les six premiers chants de l'*Enfer*, vingt-quatre cas concernent les verbes, contre dix-huit cas de substantifs et dix-huit cas d'adjectifs. Les termes supplémentaires amènent des nuances ou des précisions, et sont aussi l'occasion de créer des gradations qui provoquent un effet stylistique et accentuent l'intensité du vers, comme aux vers I, 56 ou VI, 53.

De plus, la plupart du temps, au moins l'un des mots est issu du même étymon que le mot italien que les deux termes traduisent. Sa place n'est pas fixe : il peut se trouver en premier ou en dernier lieu de l'énumération. Il y a cependant des cas où aucun des mots ne partage l'étymologie du mot italien (*movi*, *ringhia* parmi les exemples présentés ci-dessus), mais cela est assez rare.

Enfin, la créativité du traducteur se manifeste aussi par des néologismes et l'emploi de mots rares qu'il ne crée ni ne choisit, cette fois, par imitation de la source. Nous présenterons ici deux exemples de chaque type.

On trouve au vers I, 31 une expression curieuse : *Et commançant monter au hault a jambe ouverte*. L'expression *a jambe ouverte* semble inconnue des dictionnaires et ne connait pas non plus d'équivalent dans le texte italien correspondant. Le DMF donne toutefois un sens concluant pour *ouvrir* : « déployer, écarter (une ou des parties jointes, les éléments mobiles de quelque chose) » (s.v. « ouvrir »). Il peut donc s'appliquer aux jambes. Littéralement 'à jambe déployée', nous proposons donc de traduire cette expression par 'à grands pas'.

Un autre néologisme du traducteur se trouve au vers VI, 17, où Cerbère est décrit *avec ses pattes grafingneuses*. L'adjectif *grafingneuses* est formé sur le verbe *grafigner*, « égratigner, griffer » (Huguet 4 : 355a). Huguet, Gdf (4 : 328c) et le DMF (s.v. « graffigner ») ne relèvent, comme adjectif, que le participe présent *graffinant*, « qui égratigne, qui griffe », en emploi adjectival. L'italien *unghiate* (v. VI, 17) a le sens de « munies de griffes » (GDLI 21 : 538b). Nous proposons donc, pour *grafingneux*, ce même sens.

Parmi les mots rares employés par le traducteur, nous citerons le mot *berelle* qui apparait au vers V, 142 : *Cheoir plat comme ung corps mort qu'on mect dans la berelle*. *Berelle* a le plus couramment

le sens d'« embarras » (DMF, s.v. « berèle » et Huguet 1 : 554b). Gdf 1 : 624c indique pourtant qu'il s'agit du « diminutif de bière », en se basant précisément sur cette occurrence dans l'*Enfer*. Le DMF (2015) relevait une autre occurrence avec le même sens de « petite bière », proposé par Brown dans son édition de la *Ressource de la chrestienté*, mais le DMF parait convaincu que cette occurrence se rattache à *berèle* et a donc supprimé l'entrée pour *berelle* dans sa mise à jour de 2020. Or, le sens du texte italien *E caddi come corpo morto cade* (v. V, 142) appuie plutôt la glose présente dans le Gdf, et ce sens confère au texte une image forte, bienvenue à la fin du chant V, que le sens privilégié par les dictionnaires ne saurait rendre. *Berelle* pourrait donc être un mot à part entière, à rattacher au mot *bere*, forme relevée pour *biere*, « tombeau » (Huguet 1 : 578a) auquel a été ajouté le diminutif *-elle*.

La traduction de *veltro* (v. I, 101) par *metiz* nous parait particulièrement intéressante, surtout par contraste avec les mots rares motivés par la difficulté du texte que nous avons mentionnés plus haut. Au sens premier, *veltro* désigne un chien de chasse (Bosco 1970-78, 5 : 908a), mais on devine facilement qu'il symbolise autre chose. De nombreuses interprétations ont été fournies, mais le mystère demeure irrésolu. Il faut cependant y voir, par contraste avec la louve qui symbolise la cupidité, un sauveur qui ramènera l'ordre et la justice sur la terre. Le choix de *metiz* en traduction véhicule le côté animal : en moyen français en effet, il ne désigne que des animaux, sauf en contexte péjoratif voire injurieux où l'adjectif qualifie un humain (DMF, s.v. « mestis »). Au contraire, Huguet (5 : 248b) relève surtout des exemples où le mot qualifie des personnes, tant dans le sens de « métis » que dans celui, encore plus transparent, de « de familles inégales ». Ici, le traducteur montre qu'il est capable, au moins dans une certaine mesure, de comprendre les complexités du texte dantesque et de guider son lecteur dans l'interprétation à adopter en s'éloignant du modèle : *veltro*, « chien de chasse », devient un chien « de deux races » en moyen français, mais aussi, peut-être, une personne « de familles inégales » au XVI^e^ siècle (Huguet 5 : 248b). L'on peut donc parfois voir la lecture personnelle du traducteur intervenir dans son travail (Colombo Timelli 1997, 313).

Les modifications linguistiques du traducteur ne surviennent généralement pas au détriment du sens : dans les six premiers chants, on note bien quelques légers changements, mais peu d'erreurs. Du reste, celles-ci sont difficilement imputables au seul traducteur et pourraient aussi avoir été introduites par le copiste. L'erreur la plus patente est la mention d'*Ysaac* à la place de Jacob au vers IV, 60 : *Et Rachel pour laquelle Ysaäc tant servit*.

Nous citerons deux exemples où le traducteur change le sens du texte. Le premier se trouve au vers III, 36 et concerne les âmes qui se trouvent dans le vestibule de l'Enfer :

Les ames tristes sont de ceulx qui sans louenges
Vesquirent et sans fame, endormis de paresse.

En fin de vers, *endormis de paresse*, ajout du traducteur, change la catégorie de pécheurs. Les esprits neutres de Dante se voient ainsi affublés du vice de paresse.

Plus intéressant encore est le passage sur Averroès. Aux vers IV, 143-4, le texte français donne :

Averroÿs, qui en son temps escripre
A fait le grand comment sus l'art de medicine.

La traduction précise la nature du *comento* (v. IV, 144) rédigé par Averroès par rapport à l'original. Non seulement un changement de sens est provoqué par l'emploi d'une tournure factitive, mais le traducteur opère en plus un ajout lorsqu'il précise *le grand comment sus l'art de medicine*. L'exégèse dantesque voit dans le *comento* d'Averroès mentionné au chant IV les commentaires qu'il a rédigés de l'œuvre d'Aristote (Bosco 1970-78, 2 : 77a). Le texte français, où la cooccurrence de *grand comment* – référence possible au *Sharḥ*, « grand commentaire » d'Aristote (Badawi 1998, 16) – et de *sus l'art de medicine* est remarquable, semble pourtant faire référence à un autre texte d'Averroès, non pas dans le domaine philosophique mais dans celui de la médecine. Averroès a en effet rédigé plusieurs *Commentaires* de textes médicaux, notamment sur les textes de Galien et d'Ibn Sīnā (29-30). Il pourrait également s'agir du *kitāb al-Kulliyyāt* ou *Colliget*, texte original majeur d'Averroès. Parmi les commentaires anciens consultables sur le *Dante Dartmouth Project*, seuls l'*Ottimo Commento* (1333), le commentaire de Benvenuto da Imola (1375-1380) et celui de Guiniforto delli Bargigi (1440) mettent l'accent sur la production d'Averroès dans le domaine médical. Il peut s'agir d'une piste pour déterminer les commentaires que le traducteur a pu employer. En tout cas, ces changements par rapport à la source, s'ils surviennent à d'autres endroits du texte, pourraient se révéler précieux pour déterminer les sources du traducteur, voire préciser la datation du texte.

Notons finalement que certaines erreurs ou changements de sens surviennent dans le texte français à la suite de fautes transmises par la tradition de la *Commedia*. Par exemple, au vers IV, 95, le traducteur écrit *Des seigneurs du hault chant*, le texte italien en regard donne *Di quei signor* ; aujourd'hui la leçon restaurée est *di quel segnor*. Plus emblématique encore est l'emploi de *part* au vers IV, 36 pour traduire l'italien *parte* alors que la leçon doit être *porta*. Il s'agit d'une erreur introduite par Boccace dans son commentaire (Padoan 1965, 176) et fréquemment reprise par les commentateurs qui lui ont succédé.

Ce bref exposé des attitudes du traducteur face à son modèle permet de constater qu'il ne travaille pas autant 'mot à mot' que

TranScript
1, 1, 2022, 183-204
e-ISSN 2785-5708

l'on pourrait le penser. D'une part, le traducteur se démarque des tendances à l'amplification reconnue aux traducteurs médiévaux (Larwill 1934, 41) en se limitant, autant que possible, à rendre le texte dantesque dans sa versification, sa syntaxe et son lexique. En cela, il semble pencher du côté d'une traduction *ad verbum* qui respecte aussi le sens du modèle. D'autre part, il y a une légère tendance à développer le style concis de Dante pour expliciter la traduction, mais aussi exprimer sa créativité dans une traduction qui se veut indubitablement littéraire. Quand il s'éloigne de la lettre de Dante, c'est par souci de clarté ou d'esthétique. Les écarts par rapport au sens semblent plutôt survenir contre son gré ou par le recours à ses connaissances ou d'autres sources.

4 Ambitions littéraires du traducteur

À présent, pour pouvoir judicieusement juger l'*Enfer* en tant que texte poétique, nous attirons l'attention sur quelques aspects stylistiques de la traduction. Signalons d'abord que, comme M. Marfany (2017, 13) l'a remarqué pour l'épisode de Paolo et Francesca, de nombreux mots à la rime ne sont pas les exacts correspondants de ceux que l'on trouve chez Dante. Le traducteur ne s'est donc pas contenté de transposer les rimes italiennes en français, mais a innové soit par un bouleversement de l'ordre des mots, soit par des reformulations. Cela se constate dès les premiers vers de l'*Enfer* :

> Nel mezzo del cammin di nostra vita
> mi ritrovai per una selva oscura,
> ché la diritta via era smarrita.
>
> Au millieu du chemin de la vie presente
> Me retrouvay parmy une forest obscure
> Ou m'estoye esgaré hors de la droicte sente.
> (vv. I, 1-3)

La rime du premier vers diffère par l'usage d'une paraphrase, tandis que celle du troisième vers survient par une inversion dans l'ordre des constituants du vers. À l'inverse, le deuxième vers imite l'exacte organisation du vers italien, et la rime est ainsi transposée en français.

Le traducteur tente généralement de conserver les effets stylistiques de Dante. Souvent, cette ambition est couronnée de succès : citons par exemple les trois célèbres tercets prononcés par Francesca où le mot *Amour* est placé en anaphore comme dans le poème dantesque, ce qui permet de traduire ces vers avec toute leur puissance mélancolique :

« Amour, qui au gentil couraige tost s'apprent,
Print ung jour cestuy cy de la belle personne
Qu'on me ousta, et la guise encores m'en offent.
Amour, qui a nully aymé aymer pardonne,
Lors me prit de cestuy plaisir tant et si fort
Qu'ainsi comme tu voys encor ne m'abandonne.
Amour nous a conduys ensemble a une mort,
Chaÿne attend celuy par qui fut avansee. »
Ces motz d'eulx furent diz, dont je fayz le rapport.
(vv. V, 100-8)

À l'inverse, certaines expressions frappantes de la *Commedia* n'ont pas conservé toute leur dimension dramatique à l'épreuve de la traduction ; à l'instar de la fameuse anaphore ouvrant le chant III, brisée au troisième vers dans le texte français :

Par moy se va dedans la cité douloureuse,
Par moy se va au fons de l'eternel supplice,
Entre la gent perdue a jamais maleureuse.
(vv. III, 1-3)

Toutes les richesses du texte italien ne sont donc pas conservées : citons aussi l'hypallage du vers IV, 66 *la selva, dico, di spiriti spessi*. En français, ce vers devient *Forest d'esperitz espoisse est celle que je diz* : *espoisse* y qualifie la forêt et non plus les esprits.

Mais il arrive que le traducteur enrichisse la traduction d'effets rythmiques, en aménageant le texte de Dante pour provoquer ou accentuer un effet stylistique. Par exemple, l'apostrophe de Virgile crée, au vers II, 10, un écho avec ce qui précède et place ainsi Virgile sur le même plan que la muse et le talent du poète. Ainsi, Virgile est formellement désigné comme une entité qui apportera le secours au protagoniste, fonction renforcée par l'emploi du mot *salutaire* :

O muse, o alto ingegno, or m'aiutate ;
O mente che scrivesti ciò ch'io vidi,
Qui si parrà la tua nobilitate.
Io cominciai : « Poeta che mi guidi,

O muse, o hault engin, secours je vous demande,
O esprit qui as mis par escript ce mistaire,
Il convient qu'en ce lieu ta noblesse on entende.
« O poëte qui es ma guide salutaire,
(vv. II, 7-10)

Une modification similaire est introduite au vers II, 121, où le traducteur change l'ordre des mots par rapport à celui de l'*Inferno* pour

créer une anaphore avec les vers 122 et 123, et insister sur le caractère pressant des questions de Virgile par une unité formelle qui renforce, par sa symétrie, le fait que Dante n'a aucune raison de se laisser aller à la couardise :

> Dunque : che è ? perché, perché restai,
> perché tanta viltà nel core allette,
> perché ardire e franchezza non hai,
>
> Pourquoy doncques, pourquoy ne veulx tu t'avanser ?
> Pourquoy es tu si lasche et failly de couraige ?
> Pourquoy n'has hardïesse et cueur d'oultre passer,
> (vv. II, 121-3)

Le vers I, 72 donne un autre exemple d'écart par rapport à la lettre de Dante, justifié par l'ambition littéraire du traducteur : traduire *nel tempo de li dèi falsi e bugiardi* par *Du temps que les faulx dieulx regnoient sans vérité* lui permet en effet de jouer sur l'antithèse entre *faulx* et *vérité*.

L'enrichissement stylistique se manifeste aussi au vers II, 110, où le traducteur change le parallélisme présent en italien *a far lor pro o a fuggir lor danno* par un chiasme *a fouÿr son dommaige ou a son prousfit tendre*. Au vers IV, 90, le chiasme que l'on trouve en français est inversé par rapport à l'italien *Ovidio è 'l terzo, e l'ultimo Lucano*, puisque l'on a en traduction « Le troisiesme est Ovide et Lucan le derrain ».

En revanche, aux vers III, 5-6, c'est un parallélisme particulièrement élégant qui est introduit en traduction.

> fecemi la divina podestate,
> la somma sapïenza e 'l primo amore.
>
> Du Pere le pouoir, du Filz la sapïence
> Du Sainct Esprit l'amour m'ont faict pour pugnir vice
> (vv. III, 5-6)

Non seulement la structure ternaire présente chez Dante est respectée, mais l'effet stylistique est encore accentué par la référence claire à la Trinité.

5 Conclusions : l'*Enfer*, traduction de l'équilibre

Nos analyses montrent où se situe l'*Enfer* parmi les traductions qui lui sont contemporaines. Le texte est à la fois représentatif des tensions entre traductions *ad verbum* et *ad sensum* qui existent depuis l'Antiquité, et du changement conceptuel de la traduction qui s'amorce au XVI[e] siècle. En effet, le traducteur reste proche de son modèle, sans que l'on puisse parler d'un « respect aveugle du texte de départ » (Colombo Timelli 1997, 302) ni d'une volonté de récriture : il s'efforce de suivre, vers par vers et sans amplification notable, le texte de l'*Inferno*. Nous avons toutefois pu relativiser le qualificatif du 'mot à mot' que l'on serait tenté de lui attribuer, en démontrant les écarts syntaxiques, lexicaux et stylistiques du traducteur par rapport à son modèle.

La fidélité affichée à la source dantesque nous parait témoigner du respect du traducteur pour le poète italien. On ne peut bien évidemment pas affirmer que le traducteur lui-même voulait que la source figure dans le manuscrit en regard de son œuvre, mais sa présence dans le codex permet de conserver la source, dont on reconnait le prestige, et qui est aussi garante de la qualité de la traduction. Ceci appuie la volonté grandissante des traducteurs de séparer source et glose.

L'on peut conclure aussi que le traducteur poursuit deux des trois objectifs que nous avons mentionnés : le souci de clarté et le souhait de faire œuvre littéraire. Les stratégies que nous avons exposées ci-dessous sont mises en œuvre dans ces deux buts, mais la traduction, en revanche, ne participe pas de l'objectif nationaliste et conquérant qui se répand au XVI[e] siècle. La source n'est en effet ni asservie, ni assimilée aux lettres françaises ; au contraire, elle est mise sur un même plan. La disposition des textes dans le manuscrit va d'ailleurs dans le sens de la complémentarité graphique des textes et, partant, des cultures, comme une figuration codicologique de la *Concorde des deux langages* prônée par Jean Lemaire de Belges à la même époque. Il ne semble donc pas être question d'établir une hiérarchie, mais de traduire dans le plus grand respect du « génie des deux langues en présence » (Monfrin 2001, 765).

Si l'on doit juger des qualités de cette traduction, en tant que telle et en tant que texte littéraire, il faut reconnaître qu'il s'agit d'une traduction fidèle, qui s'efforce de rendre le sens de Dante et, dans la mesure du possible, sa lettre aussi. Le traducteur y parvient, en ayant pu tirer parti de la souplesse de sa langue, encore malléable et partageant certaines structures avec l'italien (Bianciotto 1997, 199). Le résultat est un texte au style travaillé, qui laisse la voix du traducteur s'exprimer, quand celle du poète lui en donne l'occasion, à travers des effets littéraires qui se superposent à ceux de Dante ou y suppléent quand ceux-ci se perdent en français.

La première traduction de Dante arrive en France comme un entre-deux, qui rend à la fois le verbe et le sens. Elle est à la fois

communicative, c'est-à-dire dirigée vers le lecteur, et sémantique, en partant de, et retournant toujours vers le texte d'origine (Chabrolle 1997, 324). Au lieu de traduire seulement « une langue » en une autre, le traducteur a véritablement traduit « un discours » (Dobenesque 2004, 2), une œuvre dont il a cherché à respecter le caractère propre tout en la rendant accessible, familière à un public autre (Chabrolle 1997, 323).

Wittlin (1976, 601) attribuait la méthode de la traduction mot à mot à la « paresse mentale » des traducteurs ; l'*Enfer* nous invite plutôt à considérer que ce n'est pas toujours le cas. Le traducteur a trouvé l'équilibre nécessaire tant à la fidélité au sens et à la lettre de Dante qu'à l'expression de la voix du poète et de la sienne propre. En l'état actuel de nos connaissances sur le texte, nous observons le soin de l'imitation, l'innovation formelle, le respect témoigné envers la *Commedia* et le désir apparent de la rendre intelligible à un lecteur français, sans pour autant l'asservir à l'hégémonie en devenir de la langue française. Ces éléments nous amènent à conclure, selon la formule de Bertolino (2018, 6), que nous sommes face à un cas où le traducteur habille « une *inventio* italienne d'une veste française » qui laisse encore transparaître l'intensité du poème-source, sa force, et le génie original de Dante.

Liste des abréviations

DEAF = *Dictionnaire étymologique de l'ancien français*. Version électronique du dictionnaire de Baldinger et al. (1974-). `http://www.deaf-page.de/fr/`.
DEAFpré = *Dictionnaire étymologique de l'ancien français*. Matériaux bruts non encore vérifiés pour le dictionnaire de Baldinger et al. (1974-).
DMF = Atilf, Analyse et traitement informatique de la langue française (2015). *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*. `http://www.atilf.fr/dmf/`.
FEW = Wartburg, W. von (1922-). *Französisches etymologisches Wörterbuch : eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*. 25 Bde. Bâle : R.G. Zbinden.
Gdf = Godefroy, F. (1881-1902). *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes, du IX^e^ au XV^e^ siècles*. 10 vols. Paris : s.e.
GdfC = Compléments au *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes, du IX^e^ au XV^e^ siècles* par F. Godefroy (1881-1902).
GDLI = Battaglia, S. (a cura di) (1961-2008). *Grande dizionario della lingua italiana*. 21 voll. Torino : Unione Tipografico Editrice Torinese.
Mts = Matsumura, T. (éd.) (2015). *Dictionnaire du français médiéval*. Sous la direction de M. Zink. Paris : Les Belles Lettres.
TL = Tobler, A. ; Lommatzsch, E. (Hrsgg) (1925-2018). *Altfranzösisches Wörterbuch*. 12 Bde. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung ; poi Stuttgart : F. Steiner.
TLFi = CNRTL, Centre national de ressources textuelles et lexicales (2012). *Trésor de la Langue Française informatisé*. `http://atilf.atilf.fr/tlfi.htm`.

Bibliographie

Badawi, A. (1998). *Averroès (Ibn Rushd)*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Baldinger, K. et al. (1974-). *Dictionnaire étymologique de l'ancien français*. Québec ; Tübingen : Presses de l'Université Laval ; Max Niemeyer.

Balsamo, J. (1998). « Traduire de l'italien. Ambitions sociales et contraintes éditoriales à la fin du XVIe siècle ». Courcelles, D. de (éd.), *Traduire et adapter à la Renaissance*. Paris : Publications de l'École nationale des chartes, 89-98.

Balsamo, J. (2009). « Les traductions de l'italien au XVIe siècle ». Balsamo, J. ; Castiglione Minischetti, V. ; Dotoli, G. (éds), *Les traductions de l'italien en français au XVIe siècle*. Fasano ; Paris : Schena ; Hermann, 15-64.

Bertolino, A. (2012). « À propos de la première traduction de l'*Enfer* de Dante (Turin, Biblioteca nazionale universitaria, L.III.17) : quelques questions préliminaires ». *Le moyen français*, 71, 3-32. `https://doi.org/10.1484/J.LMFR.1.103155`.

Bertolino, A. (2018). « Traduire de l'italien pour 'illustrer' la langue française : une situation paradoxale ? Interrogations autour de quelques préfaces (1540-1552) ». *Cahiers d'études italiennes*, 27. `https://doi.org/10.4000/cei.5213`.

Bianciotto, G. (1997). « La cour de René d'Anjou et les premières traductions d'œuvres italiennes en France ». Brucker 1997, 187-203.

Bosco, U. (ed.) (1970-78). *Enciclopedia Dantesca*. 6 voll. Roma : Istituto della Enciclopedia italiana.

Bosco, U. ; Reggio, G. (a cura di) (1979). *Alighieri, Dante : La Divina Commedia*. Vol. 1, *Inferno*. Firenze : Le Monnier.

Brucker, Ch. (éd.) (1997). *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance = Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II* (23-25 mars 1995). Paris : Honoré Champion.

Buridant, C. (1983). « 'Translatio medievalis'. Théorie et pratique de la traduction médiévale ». *Travaux de linguistique et littérature*, 21, 81-136.

Buridant, C. (2011a). « Modèles et remodelages ». Galderisi 2011, 1 : 93-126.

Buridant, C. (2011b). « Esquisse d'une traductologie au Moyen Âge ». Galderisi 2011, vol. 1, 325-81.

Camus, J. (1901). « La première version française de l'*Enfer* de Dante : notes et observations ». *Giornale storico della letteratura italiana*, 37, 70-93.

Capelli, R. (2011). « Le support des textes : peut-on parler d'une phénoménologie matérielle de la traduction ? ». Galderisi 2011, 1 : 225-43.

Chabrolle, A.-M. (1997). « L'idée d'une spécificité linguistique et culturelle au XVIe siècle et sa manifestation dans l'activité traduisante ». Brucker 1997, 319-24.

Chavy, P. (1974). « Les premiers translateurs français ». *The French Review*, 47(3), 557-65.

Chavy, P. (1981). « Les traductions humanistes au début de la Renaissance française : traductions médiévales, traductions modernes ». *Revue canadienne de littérature comparée*, 8(2), 284-306.

Cifarelli, P. (2018). « A proposito della prima traduzione francese dell'*Inferno* di Dante (Torino, BNU L.III.17) ». Monti, S. (a cura di), *Dante oltre i confini. La ricezione dell'opera dantesca nelle letterature altre*. Alessandria : Edizioni dell'Orso, 77-92.

Colombo Timelli, M. (1997). « La première édition bilingue de l'*Histoire d'Aurelio et d'Isabel* (Gilles Corrozet, Paris, 1546) – ou : quelques problèmes de traduction d'italien en français au XVI[e] siècle ». Brucker 1997, 299-317.

Dartmouth College. *Dartmouth Dante Project*. `https://dante.dartmouth.edu/`.

Delisle, J. ; Woodsworth, J. (éds) (1995). *Translators Through History*. Amsterdam : John Benjamin's Publishing Company.

Di Stefano, G. (1996). « L'edizione delle traduzioni : l'esempio del *Decameron* tradotto da Laurent de Premierfait (1414) ». Rossi, L. (éd.), *Ensi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*, vol. 2. Alessandria : Edizioni dell'Orso, 797-808.

Dobenesque, É. (2007). « Pour une histoire du sujet de la traduction (et pourquoi la Renaissance) ». *Doletiana : revista de traducció, literatura i art*, 1. `https://ddd.uab.cat/record/51126`.

Duché,V. (éd.) (2015). *Histoire des traductions en langue française. XV[e] et XVI[e] siècles. 1470-1610*. Lagrasse : Verdier.

Fioravanti, G. ; Giunta, C. (a cura di) (2019). *Dante Alighieri* : *Convivio*. Milano : Mondadori.

Gaffiot, F. (1934). *Dictionnaire latin-français*. Paris : Hachette.

Galderisi, C. (éd.) (2011). *Translations médiévales : cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI[e]-XV[e] siècles)*. 3 vols. Turnhout : Brepols.

Galderisi, C. (2017). « L'héritage du Moyen Âge : la traduction entre rupture et continuité ». Galderisi, C. ; Vincensini J.-J. (éds), *La traduction entre Moyen Âge et Renaissance. Médiations, auto-traductions et traductions secondes*. Turnhout : Brepols, 7-31. `https://doi.org/10.1484/M.BITAM-EB.5.112747`.

Gougenheim, G. (1974). *Grammaire de la langue française du seizième siècle*. Nouvelle édition entièrement refondue. Paris : Picard.

Huguet, E. (1925-73). *Dictionnaire de la langue française du XVI[e] siècle*. Paris : Champion.

Kastner, L. (1904). « History of the Terza Rima in France ». *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 26, 241-53.

Larwill, P. (1934). *La théorie de la traduction au début de la Renaissance (d'après les traductions imprimées en France entre 1477 et 1527)* [thèse de doctorat]. Munich : Université de Munich.

Marfany, M. (2017). « Poetic Tradition and the Voice of the Translator : The First Verse Translations of Dante's *Commedia* ». *Enthymema*, 19, 5-16. `https://doi.org/10.13130/2037-2426/9101`.

Monfrin, J. (2001). « Humanisme et traductions au Moyen Âge ». *Études de philologie romane*. Genève : Droz, 757-85.

Morel, C. (1897). *Les plus anciennes traductions françaises de la Divine comédie, publiées pour la première fois d'après les manuscrits et précédées d'une étude sur les traductions françaises du poème de Dante*, vol. 1. Paris : Welter.

Padoan, G. (a cura di) (1965). *Giovanni Boccaccio : Esposizioni sopra la Comedia di Dante*. Padoan, G. ; Branca, V. (a cura di), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. 6. Milano : Mondadori.

Petrocchi, G. (a cura di) (1966-67). *Dante Alighieri : La Commedia secondo l'antica vulgata*. Milano : Mondadori.

Van Hoof, H. (1991). *Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*. Paris ; Louvain-la-Neuve : Duculot.

Vignali, S. (2015). « Le 'cas' littéraire du manuscrit L.III.17 de la 'Biblioteca Nazionale Universitaria' de Turin : une traduction ambitieuse ». *Studi Francesi*, 176, 223-34. https://doi.org/10.4000/studifrancesi.693.

Vignali, S. (2017a). « À propos de la première traduction de l'*Enfer* de Dante : un modèle poétique ? ». De Leemans, P. ; Goyens, M. (eds), *Translation and Authority. Authorities in Translation*. Turnhout : Brepols, 229-40. https://doi.org/10.1484/M.TMT-EB.5.109412.

Vignali, S. (2017b). « La langue des sentiments dans la première traduction de l'*Enfer* de Dante ». Härmä, J. ; Suomela-Härmä, E. (éds), *Aimer, haïr, menacer, flatter… en moyen français*. Paris : Honoré Champion, 97-109.

Wilkins, E. (1918). « 'Il Chi E Il Quale' ». *Annual Reports of the Dante Society*, 37, 1-3.

Wittlin, C. (1976). « Les traducteurs au Moyen Âge : observations sur leurs techniques et difficultés ». Boudreault, M. ; Möhren, F. (éds), *Actes du XIII[e] congrès international de linguistique et philologie romanes*, vol. 2. Québec : Presses de l'Université Laval, 601-11.

Zink, M. (2007). « Conclusions ». Galderisi, C ; Pignatelli, C. (éds), *La traduction vers le moyen français = Actes du IIe colloque de l'AIEMF* (Poitiers, 27-29 avril 2006). Turnhout : Brepols, 453-7. https://doi.org/10.1484/M.TMT-EB.5.109142.